

لجنة التأليف والترجمة والنشر

الليلة الفلسفية

قصيدة الفلسفة اليونانية

لُقْنِيف

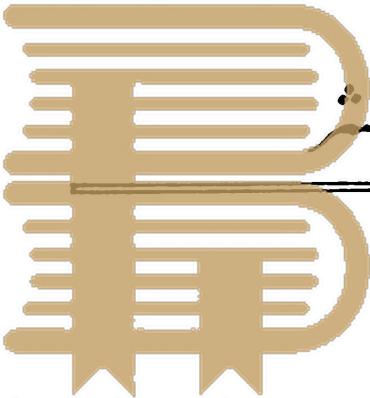
أحمد أمين زكي نجيب محمود

[الطبعة الأولى]

القاهرة

مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٩٩ - ١٩٧٩ م



لجنة الناشر والترجمة والنشر

التألّف الفلسفية

قصة الفلسفة اليونانية

نصف

أحمد أمين زكي نجيب محمود

[طبعة الثانية]

المتأله
مطبعة دار الكتب المصرية

١٩٣٥

(حقوق الطبع محفوظة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلوة والسلام على رسول الله

منذ سنين عهد إلى بتدريس علم الأخلاق في مدرسة القضاة، فشاقني ذلك إلى دراسة الفلسفة، لأن الأخلاق فرع من فروعها، ولا يفهم الفرع حق الفهم إلا إذا فهم الأصل، وكان من أثر هذا العهد ترجمتي كتاب «مبادئ الفلسفة» للدكتور أ. س. راپويورت، وتمنيت في مقدمته أن يكون «طليعة كتب واسعة تظهر في هذا الموضوع النافع»؛ ثم تعاقبت الأزمان وانقضت السنون وانصرفت عن الفلسفة إلى غيرها، ولم يقع — مع الأسف — ما تمنيت، ولم يخرج إلى اللغة العربية من الكتب الفلسفية ما يشفى علة أو ينقع غلة، إلا العمل الجليل الذي اضطلع به أستاذنا «أحمد لطفي السيد بك» من ترجمة كتب أرسطو «الأخلاق» و«الكون والفساد» و«الطبيعة»، ولكنها مع جلالتها وعلو قيمتها — وإن شئت فقل بحلالتها وعلو قدرها — لا تناسب إلا الخاصة أو خاصة الخاصة، لعمقها وتطلبها الجهد في فهمها، وحاجتها إلى كتب أولية في الفلسفة تهدى إلى غايتها.

حتى إذا عرضت لوصف الحياة العقلية عند العرب وألقت في ذلك «بخر الإسلام» و«ضحاه»، ووصلت في التأليف إلى المعتلة والمتكلمين في العصر العباسي رأيت أنهم تعرضوا لمسائل هي من صميم الفلسفة اليونانية، ورأيت أن لا بد لفهمها من الرجوع إلى منابعها، لأنّي لا أعرف كيف فهموها وكيف تقولوها وما الذي زادوا عليها، فاضطررت إلى العودة إلى كتب الفلسفة أستعرض مسائلها، وأتفهم غواصتها؛ ورأيت مؤلفي العرب كالشهرستاني والقطبي وأمثالهما قد خلطوا حقاً وباطلاً، فكثيراً ما نسبوا القول إلى غير قائله، وترجموا حياة الفيلسوف ترجمة لا يقرّها التاريخ الصحيح، وخلعوا عليها من خيالهم الإسلامي ما لا يتفق وحياة الفلسفه اليونانيين الوثنيين، فكان لا بد من الرجوع إلى الكتب الأجنبية التي خطت خطوات فسيحة في تعرّف الصواب، بما استكشفوا من آثار، وعثروا عليه من كتب، ومحضوا من آراء .

و قبل ذلك شعر هذا الشعور الأستاذ «سانتلانا» عند دراسته للفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية، فقد قال في مقدمة محاضراته : «إذا لم يكن من السائع لدى أدب من الأفرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان ، فكيف يسوغ ذلك لمصري ومسلم؟ والعلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان

وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الاسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ، ولا بدع المبدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجرد إلمام ، وهذا لا يحتاج الى برهان ، بل نقول فيه على العيان ، فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الاسلامى ، لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله ، ولا طالب الحكمة جهله » .

فلما عاودت القراءة في الفلسفة بدت مني رغبة في أن أكتب خلاصة ما أقرأ فذلك أدعى إلى وضوح الفكرة في ذهني ، ومالى أن ينتفع — بما انتفعت به — غيري ؛ وكان من حسن حظى أن رأيت أخي وزميل الأستاذ « زكي نجيب محمود » يرغب رغبي ويتمنى أمنيتي ، فتعاونا معا على إنجاج هذا الكتاب وتقديمه للقراء .

وليس لنا فيه أفكار جديدة ولا آراء مبتكرة ، فلسنا من علماء الفلسفة المتخصصين لها والمتحيرين فيها ، وكل عملنا أتنا قرأتنا الموضوع في كتب متعددة وأخذنا خلاصتها ، وصاغناه صياغة أقرب إلى ذهن القارئ العربي ، وتخيزنا ما هو أسباب له وأقرب إلى ذوقه ؛ فليس عملنا تأليفا بالمعنى الدقيق للتأليف ، ولا ترجمة بالمعنى الدقيق للترجمة ، ولذلك اخترنا للدلالة على ما عملنا الكلمة « تصنيف » ، فعلتها أدل على القصد ، وأصدق في الوصف .

راعينا فيه قدر الإمكان وضوح الفكرة وبساطة التعبير حتى
أسميناه «قصة»، كما راعينا الاقتصار على أهم المسائل وأصولها
دون التوسع في فروعها وجزئياتها.



ثم تطورت الفكرة من تقىيد بنقل صورة للفلسفة اليونانية
إلى نقل صورة بسيطة للفلسفة عامة، من فلسفة إسلامية وفلسفة
حديثة، واتسع الأمل في إخراج «سلسلة فلسفية» تشمل تاريخ
الفلسفة في جميع عصورها، كما تشمل كتبًا صغيرة تصف أشهر
المذاهب الفلسفية وأشهر رجالها، ودعا ذلك إلى أن أوسع دائرة
ما يتحقق هذه الرغبة، ويملاً هذا الفراغ.

وكان من أكبر ما بعث على هذا التطور أنني رأيت أكثر
الأدب الذي يخرجه العالم الشرقي أدباً خفيفاً الوزن، تتقنه عميق
الفكرة، وغزارة المادة، يعني بالشكل أكثر مما يعني بالموضوع،
ويلعب بالألفاظ ولا يلعب بالمعانى، وأنه لا بد للاديب الحق من
وقوف تام على علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الجمال، وبالجملة على
فروع الفلسفة، فذلك يجعل نتاجه أقوى، وتفكيره أعمق، وأفقه
أوسع، ومنابع تفكيره أغزر، ويحمله على أن ي الفلسف الأدب،
ولا يتسى ذلك إلا إذا أَدَّبَنا له الفلسفة.

من أجل هذا كله عملنا على أن نقدم لجمهور المثقفين في هذه «السلسلة» صورة مصغرة لنواحي التفكير الفلسفية ، عسى أن تبعث فيهم رغبة في التعمق وشوقا إلى الاسترادة ، وعسى أن يكون من وراء ذلك غزارة في الأدب ، وعمق في الانتاج ، وعسى أن يكون ذلك باعثا للقادرين على أن يخرجوا كتبًا أوفى بالغرض ، وأكثر تحقيقا للفكرة .

والله أعلم أن يمدنا بتوفيقه ، ويشملنا برعايته ، ويكلل عملنا بالنجاح ٤
أبريل سنة ١٩٣٥

أحمد أمين

فهرس الموضوعات

صفحة

مقدمة — كيف بدأت الفلسفة ومتى بدأت والفرق بين	
الفلسفة والعلم، ومعنى الفلسفة، وأين بدأت ...	١
الفصل الأول — فلاسفة يونيا أو الفلسفة الأيونية ...	١٨
طاليس ١٩ — أنكستندر ٢٢ — انكسينيس ٤	
الفصل الثاني — الفيثاغوريون	٢٧
الفصل الثالث — الإيليون	٣٧
اكرنوفس ٣٨ — بارمنيدس ٤١ — زينو ٤	
الفصل الرابع — هرقلطيون	٥٣
الفصل الخامس — أميذقليس	٦٢
الفصل السادس — المذهب الذري أو مذهب الجوهـر	
الفرد	٦٩
الفصل السابع — أناكسيجوراس	٧٨
الفصل الثامن — السوفسطائيون	٩٠
الفصل التاسع — سocrates	١٠٥
أتباع سocrates	١٣٠
الكلبيون	١٣٢
القولينائيون	١٣٤

(ى) المحتويات

صفحة	
١٣٥	الميغاريون
<u>١٣٧</u>	الفصل العاشر <u>أفلاطون</u>
١٤٧	نظرية في المعرفة
١٥٢	نظرية في المثل
١٦٤	رأيه في الطبيعة
١٧١	رأيه في الأخلاق
١٧٧	رأيه في الدولة
١٨٠	رأيه في الفن
١٨٣	كتابه الجمهورية
٢٠٤	نظرة عامة في فلسفة <u>أفلاطون</u>
<u>٢١٢</u>	الفصل الحادى عشر <u>أرسطو أو أرسطططليس</u> : حوار
٢١٥	مؤلفاته
٢١٩	في المنطق
٢٢٠	رأيه فيما بعد الطبيعة
٢٣٣	فلسفته الطبيعية
٢٤٩	رأيه في الأخلاق
٢٥٥	رأيه في الدولة
٢٦٠	رأيه في الزواج ونظام التربية
٢٦٣	رأيه في الفن

٢٦٥	نظرة في فلسفته
٢٧٣	مقارنة بين أفلاطون وأرسطو
٢٧٥	المناسب الفلسفية بعد أرسطو
٢٧٨	الفصل الثاني عشر - الرواقيون : حياة زينو
٢٧٩	أعلام المذهب الرواقي
٢٨٠	أساس المذهب الرواقي
٢٨٣	المنطق عند الرواقيين
٢٨٦	رأيهم في الطبيعة
٢٨٩	رأيهم في الأخلاق
٢٩٦	الفصل الثالث عشر الأبيقوريون
٢٩٧	نظريّة المعرفة عندهم
٣٠٠	رأيهم في علم الطبيعة
٣٠٢	رأيهم في الأخلاق
٣٠٥	الفصل الرابع عشر الشكاك أو اللاأدريّة
٣١٢	الفصل الخامس عشر عصر الاختيار
٣١٥	فيلو
٣١٧	الفصل السادس عشر الأفلاطونية الحديثة

أهم مصادر الكتاب

Critical

1. — A Critical History of Greek Philosophy.

STACE

وكان عليه أكثراً اعتمادنا، ومنه أكثراً اقتباسنا

2. — Outline of Greek Philosophy.

ZELLER

3. — History of Philosophy.

ERDMANN

4. — A Story of Philosophy.

DURANT

5. — Greek Philosophy.

BURNET

6. — History of Ancient Philosophy.

BENN

7. — How to understand Philosophy.

A. E. BAKER

8. — Development of Philosophic thought from Thales to Kant

LUDWIG NOIRÉ

9. — History of Ancient and Medieval Philosophy.

DRESSER

مقدمة

١ - كيف بدأت الفلسفة :

لم يك يظهر الإنسان على وجه الأرض ، حتى دأب يسعى ويلع في السعي كلما ألحت عليه غريزة حب البقاء ، ولم تكن الحياة حين ألت بها سخية كريمة ، فلم تبسط يدها في العطاء بحيث تمنحه من قوى الفكر ما يحصل به ضرورات العيش ويرد به عادية الطبيعة في سهولة ويسر ، بل كانت مقترة مسرفة في التفتيير ، اكتفت من ذلك بالحد الأدنى الذي يحتمه مجرد البقاء ، بقاء الإنسان وكل بضاعته من التفكير شعاع خافت ضئيل ؛ يعينه على جمع القوت ، وتحصيل الضروري من أسباب الحياة .

ولكن الزمان الذي يغير كل شيء ، قد أخذ بيد الإنسان فأخرجه قليلاً قليلاً من تلك الحياة التي كانت تقنع بدفع الخطر ، وما زال به حتى شهد موهبه ، ووسع من نطاق إدراكه ، فرن على القيام بأعباء الحياة ، ولم يعد يصدر في ذلك عن شعور ووعي يستنفدان كل ما يملك من قوة وجهود ، ثم لا يبقى له من دهره شيء ، بل أصبح كثيراً من شئون العيش عادة آلية يديرها

اللاشعور ، وبذلك استطاع أن يظفر بشيء من الفراغ الفينة بعد الفينة ، ينعم به بعد جهد العيش الجهيد ، فأخذ يحمل بهذا الكون الذى يحيط به ، والذى يبعث في النفس اللذة واللحوف في آن واحد ، ولكن ماذا عساه أن يقول عن ظواهر الكون لكي يرضي خياله الساذج الغير سوى أساطير ينسجها له الخيال فيرويها ، لتكون له عقيدة وأدباً وعلمًا وما شئت من فنون الإنتاج ، وهكذا كانت ”الميثولوجيا“ ^(١) أقول الأمر . ثم يمضى الزمن ويعلن في ماضيه ، فيدفع معه في تياره الحارف هذا الإنسان ، فإذا الخيال تضيق دائرةه وتضيق ، وإذا العقل يتسع ويتسع ، ثم إذا بالإنسان قد هانت عليه أعباء الحياة ، وخف عنه العذاب الذي كانت تسلطه عليه الضرورات ليبدأ في جمع القوت ودرء الخطر ، واستقبل عهداً جديداً رأى فيه اللذة والفراغ بجانب عناء العمل ، وانتقل من حياة تملؤها الضرورات القاسية ، إلى حياة يمازجها شيء من ترف الفكر وإبداع الفن ، وإذا ذاك تغير موقفه ، فلم يعد عبداً يذله قانون الحياة وكفى ، عليه أن يستمع لأمره فيطيع ، بل أخذ يساهم في تعديل قانون الحياة ، وأخذ يفكر في خلق السموات

(١) الميثولوجيا : العلم الذي يبحث فيها روى عن الكون والألة والأبطال من أساطير ، وقد يطلق هذا الاسم على الأساطير نفسها .

والأرض ، ويسائل نفسه : لماذا كان هذا هكذا ولم يكن غيره؟
وكيف نشأ ذلك كذلك؟ فبدأت بذلك الفلسفة .

٢ - متى بدأت الفلسفة :

كانت قيادة الفكر عند الأمة اليونانية منذ القرن العاشر قبل ميلاد المسيح في أيدي الشعر والشعراء، وكانت السيادة فيه لهذا الخيال الرائع الذي تراه في الشعر، والذي يستهوي الأمة في مراحل الطفولة ، فكانت قصائد هومر (Homer) ^(١) ، وهنريود (Hesiod) ^(٢) شائعة دائمة بين الناس يحفظونها وينشدونها . فلما كان القرن السادس قبل الميلاد حدث في الأمة اليونانية انقلاب خطير كان عظيم الأثر في شتى نواحي الحياة ، وكان الطابع الذي وسم به ذلك الانقلاب هو حرية الفرد وظهور شخصيته . فقد بسط اليونان سلطانهم على البلاد المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعاً عظيماً ، أدى إلى هجرة اليونان أزواجاً إلى مستعمراتهم الجديدة ، خالفوا شعوبها ودرسوا ما لها من أخلاق وعادات تبادل ما ألقوه

(١) هومر (Homer) شاعر يوناني كبير عاش بين القرنين انماشر والحادي عشر قبل الميلاد ، صانع كثير من شعره ، ولم يبق منه إلا الإلياذة والأوذيسا .

(٢) هنريود (Hesiod) شاعر يوناني ثان خالد القرن الثامن قبل الميلاد ، وصل إلينا من شعره قصيدةتان :

”الأعمال والأيام“ و ”درع هرقليس“ .

في بلادهم، فوسع ذلك من أفقهم الفكري. واقتصر ذلك التوسع في الاستعمار بانقلاب سياسي واجتماعي في بلاد اليونان نفسها، إذ بدأت سلطة الأشراف تتزعزع وتميل إلى السقوط، وساعد على ذلك نظام جديد أصطنعه اليونان في معاملتهم الاقتصادية، أعني نظام النقد الذي استبدلواه بنظام المقايضة أو تبادل السلع، ونشأ عن هذا التطور الاقتصادي طبقة جديدة موسرة، تنافس هؤلاء النبلاء الذين ورثوا ضياعهم عن آبائهم، وما هو إلا أن نشب بين الفريقين – المباء من ناحية، وباق الشعب من ناحية أخرى – عيم الـ حاد عنيف، انتهى سيادة الطبقة الجديدة، فانتصرت الديمقراطية، واعتزل أفراد الشعب بحرثهم التي ناضلوا من أجلها عصرا طويلا، وأخذوا يربون عن كتب شئون البلاد بأنفسهم.

وظهرت شخصية الفرد في الشعر كما ظهرت في السياسة، فقد كان الشعراء من قبل ينظمون القصائد دون أن ينفسموا عن مشاعرهم المكبوتة في صدورهم، فهذا "هomer" يقص عليك أقصى صور الأبطال وأساطير الآلهة مستقلة عن نفسه. فكان من أثر هذا الانقلاب أن ظهر عنصر جديد في الشعر، أضيف إلى تلك الملاحم القديمة، هو الشعر الغنائي الذي هو أشد فنون الشعر اتصالا بالنفس، فتغير موقف الشاعر عمما كان عليه من قبل،

وأتسع المجال أمامه خلجانات نفسه، وانفعالات حسه، بل أصبحت عواطف الشاعر هي المحور الذي تدور عليه القصيدة الغنائية كلها، وبهذا ظهرت شخصيته ظهورا لا تخطئه الأ بصار والأ سماع .

ولم ينج الدين عند اليونان من هذه الغزوة الفردية ، فقلبت بعض أوضاعه القديمة ، وأزيح من الطريق كل ما يحول بين الشخص وألهته ، فأصبح اتصاله بها مباشرا ، لا يحتاج إلى وساطة الوسطاء .

انقلاب في الاجتماع ، وانقلاب في الاقتصاد ، وانقلاب في الفن ، وانقلاب في الدين ، أدى كله إلى ظهور الشخصية الفردية ، وانتقل بالإنسان خطوة فكرية جديدة جريئة ، من رواية الأساطير وقص القصص ، إلى العلم والتفكير . ولم يعد يطمئن إلى تقدس الكون وعبادة ظواهره ، فأخذ يبحث عن عللها وأسبابها لكي يرضى منطقة الحديد المستقيم . وهو إلا يكن قد بلغ في ذلك أول الأمر مبلغا كبيرا ، فقد جمع لنفسه طائفة قيمة من المعلومات الصحيحة ، كانت تنبؤا تفجرت منه الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد .

٣ - معنى الفلسفة :

وما دمنا قد تعترضنا لمعنى الفلسفة وحدودها ، بخديربنا أن نحاول وضع حد فاصل بين الفلسفة وما عدتها من صنوف العلم والمعرفة ونبين عمّا تبحث ، وفيما تتحدث ؟ وهل نستطيع أن

نضع لها تعريفاً جامعاً مانعاً تجتمع على صحته المذاهب الفلسفية المختلفة؟

أما التعريف الجامع المانع فشاق عسير، بل هو متعدد مستحيل في الفلسفة، وإن كان هيئنا يسيراً في العلم، ذلك لأن كلمة الفلسفة لم تستقر على مدلول واحد طوال العصور، إنما اختلف معناها اختلافاً بعيداً، كما اختلفت مباحثها اختلافاً أبعد. فقد كانت في بدء حياتها أمّا رءواماً تضم إلى صدرها أنواع المعرفة جميعاً، ولكن أخذ صغارها — كلما تقادم العهد — يشتّد ساعدها وتزداد رشداً، حتى نمت نمواً أدى بها إلى اعتزال ذلك الصدر الحنون، والاتجاه نحو الاستقلال في البحث.. فقد كانت علوم الطبيعة والفلك والنفس فصولاً من مبحث واحد — هو الفلسفة — فلما اكتمل نموها أصبحت علوماً مستقلة كما زراها اليوم. وإذا فتعرّف الفلسفة اليونانية لا يصدق على الفلسفة الحديثة بحال من الأحوال.

ومما يزيد الأمر عسراً أن وجهة النظر قد تبأنت في المذاهب المختلفة، فكان لكل منها تعريف يلائم وجهة نظرها، فثلاً يُعرف بعضهم الفلسفة «بأنها تَعرُّف المَوْجُود المطلق»، وبالطبع ينكر أشياع المذهب المادي هذا التعريف إنكاراً تاماً، لأن ذلك المَوْجُود المطلق المجرد عن المادة ليس له حقيقة في نظرهم،

كما يرفضه "سبنسر" إذ يرى أنه— وإن كان ذلك المطلق موجوداً حقيقةً— يستحيل على العقل البشري أن يعلم من أمره شيئاً، وإن من العبث أن يكون غرضها تنشده الفلسفة، وأخيراً نرى من الفلسفه المحدثين من يبع هذا البحث ولا يسيغه، فسواء لدى هؤلاء أكان ذلك المطلق موجوداً أم غير موجود، وسواء لديهم أكانت معرفته في مقدور البشر أم فوق مقدورهم، فليس تجدي معرفته نفعاً، ومن الغفلة أن يبذل الإنسان من وقته وجهده ذرة في هذه السبيل، وينبغى للفلسفة أن تولي وجهها شطراً آخر.

فهذه مذاهب أربعة، ينكر المذهب منها ما يثبته الآخر، فكيف تستطيع أن تؤلف بين هذه المذاهب المتناكرة في تعريف واحد؟ وإذا فلن نسوق إلى القارئ تعريفاً للفلسفة، لأنه مستحيل أو عسير، وهب أنه هيّن ميسور، أ فلا يكون افتياً على حقه أن نسارع إلى إثبات التعريف له في طبعة الكتاب دون أن يلم بالمذاهب الفلسفية المختلفة إلماً ما؟ أو لم يكن من حقه أن نقدم إليه تلك المذاهب مبسوطة مشروحة، حتى إذا ما فرغ من دراستها كان له أن يشاطر في تكوين الحكم وصوغ التعريف.

٤— الفرق بين الفلسفة والعلم :

ولكن إذا تركنا الآن تعريف الفلسفة فلا أقل من أن نسوق

إلى القارئ بعض معالمها التي تميزها عن فروع المعرفة الأخرى
 كي يستعين بها على تكوين الرأي وفهم الموضوع . ولعل أول
 ما يخطر في بالك الفروق الأساسية التي تفصل بين الفلسفة والعلوم
 الأخرى أن كل علم يلتزم جانباً واحداً من الكون، يختصه بالبحث
 والدراسة ، ولا يكاد يمس الجوانب الأخرى ، فاما الفلسفة فتتخد
 من الكون بأسره موضوعاً لدرستها ، وهي تنشد توحيد المعرفة
 ما استطاعت إليه سبيلاً . فهذا علم النبات لا يعدو دائرة النبات ،
 وهذا علم الفلك لا يتجاوز أجرام السماء ، وتلك الحيولوجيا تقنع
 بطبقات القشرة الأرضية ، وقل مثل ذلك في كل العلوم ، أما الفلسفة
 فلا تكتفي بأجرام السماء ولا ظواهر الأرض ، بل تتسع وتسعى
لترى الكون كله في قضية واحدة تكون مدار بحثها ، فإذًا كانت العلوم
تحمل ألف الجزيئات في قانون واحد فإن الفلسفة تحاول أن تحمل
 هذه العلوم نفسها وتخضعها جميعاً لقانون واحد .

ولما كانت العلوم كما ترى لا تتعقب ظواهر الوجود لتردها
 جميعاً إلى أصل واحد ، وقف كل منها في بحثه عند حد يرسمه
 لنفسه ، ويتخذه أساساً لدراسته ، مسلماً بصحته ، ولم يحاول أن
 يسير خطوة واحدة وراء ذلك الحد المرسوم . أما الفلسفة فلا تجيز
 لنفسها أن تقف في بحثها عند عنصر من العناصر ، أو ظاهرة من

الظواهر، دون أن تحاول تذليلها وتحليها، ثم تتجاوزها إلى ما بعدها، وهكذا إلى أن تصل إلى المبدأ الأول الذي يدور حوله الوجود بأسره، وإنما فالفلسفة تبدأ سيرها حيث يتنهى شوط العلوم،

وذلك أمثلة توضح ما نريد :

يبحث علم الهندسة في قوانين المكان . فعالمن الهندسة يفرض وجود المكان . ثم يبني على هذا الفرض قوانينه المختلفة ، ولكن هل سمعت علم هندسة وقف يسائل نفسه ما المكان؟ وهل أجاز لنفسه الشك في أن يكون ثمة مكان في العالم الخارجي ؟ كلا ، فهو يفرض صحة أولاً بحيث لا يحتاج في وجوده إلى الدليل والبرهان . أما الفيلسوف فيبدأ عمله حيث اتهى زميله العالم ، فهو يستهل دراسته بهذا السؤال : ما حقيقة هذا المكان الذي فرضه العلم؟ ثم يظل يتبع البحث لعله يدرك حقيقته ، كي يؤلف منه ومن ظواهر الوجود الأخرى وحدة شاملة . كذلك تفرض الهندسة طائفة من البدائئ لا تجوز أن تكون محلا للجدل والشك : فالكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات متساوية أتاحت كميات متساوية ، والخطان المتوازيان لا يتلاقيان مهما امتدَا ، وما إلى ذلك مما هو مشهور عند طلاب الهندسة ، نعم يصر العلم على أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان في كل مكان وفي كل زمان ، هنا

لا يتلاقيان الآن ، ولم يتلقيا يوماً منذ الأزل ، ولن يتلقيا يوماً إلى آخر الأبد . هما لا يتلاقيان فوق الأرض ، ولا يتلاقيان على سطح المريخ أو القمر ، بل لا يتلاقيان على الكواكب التي لم يدركها البصر ... ما أتعجب العلم في أحکامه ! فمن أدراه بهذا ؟ وكيف أطلق حكمه هذا في يقين لا يعرف الشك ، مع أنه لم ير إلا عدداً قليلاً من الخطوط المتوازية لا تصلح مطلقاً أن تكون أساساً للحكم على كل الخطوط المتوازية فوق الأرض وحدها ، وفي هذا الزمان وحده ، فضلاً عن الماضي والمستقبل ، وعن القمر والمريخ وما لا يدركه البصر من الكواكب ! ! ولكن هذا الذي أقنع العلم لن يرضي الفلسفة ، هي لا تطمئن إلى هذا الركون والركود ، ولا تستقر إلا إذا وجدت للظواهر ما يؤيداً تأييده ثابتة تماماً .

وكما يسلم علماء الهندسة بوجود المكان تسليماً لا يحتمل الشك ، كذلك زر علماء الطبيعة يفرضون وجود المادة فرضاً لا يعوزه الدليل ، ثم يقيمون عليها أبحاثهم حتى يخلصوا إلى طائفة من القوانين تتحكم في المادة . فهم يقولون مثلاً إن المادة تمتد بالحرارة وتنكمش بالبرودة ... ولكن هل شَهِدْتَ عالم طبيعته وقف عند المادة وقفه قصيرة يسائل نفسه عن جوهر الوجود المادي ، ويتردد كثيراً ، ويشك طويلاً في وجودها ، ويقول باحتمال لا يكون

ثُمَّتْ مادَةً إِلَّا فَوَهْمُ الْإِنْسَانُ؟ كَلَّا، فَنَتَّهِي مَا يَلْعُغُ إِلَيْهِ الْعِلْمُ
الْطَّبِيعِي فِي بَحْثِهِ أَنْ يَحَاوِلَ تَحْلِيلَ الْمَادَةِ إِلَى عَنَاصِرِهَا الْأُولَى، فَهُنَّ
كَهْرَبَاءٌ، أَوْ هُنَّ أَئِيرٌ، أَوْ هُنَّ ذَرَاتٌ، إِلَى آخِرِهِذِهِ الْفَرَوْضِ الَّتِي
تَقْوِيمُ كُلُّهَا عَلَى أَسَاسٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ أَنَّ الْمَادَةَ مُوْجَدَةٌ فَعَلًا وَلَيْسَ
فِي وَجْهِهَا شَكٌ وَلَا رِيبٌ .

وليس هذا التسليم المطمئن قاصرا على علمي الهندسة والطبيعة إنما هو سمة تراها في العلوم جمِيعاً . خذ مثلا آخر : قانون السببية الذي هو من أكثر العلوم بمتانة الأساس من البناء ، إذا تحطم الأساس انهار في أثره البناء . ذلك أن العلم يبحث طائفنة من الظواهر ، فإذا اتفقت كلها على نتيجة واحدة أیقُن أن كل ما يطرأ على العالم من ظواهر هذه النصيلة لا بد أن تنتهي إلى النتيجة نفسها ، ما دامت الظروف الملائبة ثابتة لم تغير . فعلم الحيوان مثلا يفتر أن الجمل حيوان آكل للعشب ، وهو لا يقصر الحكم على الجمال التي تعيش بين ظهرينا ، والتي يمكن أن تجري عليها التجربة ، بل يسحب حكمه على الماضي ، ويصبه على المستقبل ، دون أن تساوره خلجة من الشك في صحة هذا القانون ، وكل وثائقه التي يقدمها إليك إن طالبته بالدليل هو أنه أقام التجربة على طائفنة كبيرة من الجمال فألقاها تأكل العشب ولا تأكل اللحم ، وبناء على

قانون السببية لا بد ان يكون كل جمل كذلك بغض النظر عن
الزمان والمكان !!

سل العلم عن خصائص الماء ، يجبرك أنه يتجمد في درجة الصفر ، وهو كذلك يبني حكمه على قانون السببية ، فما دام الماء الذى وقع تحت نظره يتجمد في درجة الصفر فلا بد أن يصدق هذا الحكم على كل ماء في كل زمان وفي كل مكان ... إذن قانون السببية يدين عند العلم لا يجوز فيه البحث ، وهو لا يطيق أن يسمع منك أن هذا القانون قد يكون خطأ من أساسه ، ومن الجائز ألا يتسع إلى درجة الشمول المطلق ، فهو يلقى بهذه المشكلات المثلوية على عاتق الفلسفة تضطجع بها دونه .

ترى من هذا كله أن العلوم على اختلافها تفرض وجود الكون ، وتسلم بعض الأسس تتخذها مبدأ لأبحاثها . فاما الفلسفة فتنكر هذا التسلیم أشد انكار ، وتصر على أن تغوص إلى أبعد الأغوار ، حتى تصل إلى جوهر الوجود . وهي لا تجيز لنفسها أن ترکن إلى حكم من الأحكام بالغا ما بلغ من القوة والذبوع ، إلا إذا أيده الدليل القاطع ، بل هي لا تقف عند هذا ، ولكنها تسائل عن سبب الوجود وخلقه ، وعن الأصل الذي عنه انبعثت الكائنات جميعا ، فهو عنصر واحد أم أكثر ؟ فهو مادة أم روح

أم شيء يخالف المادة والروح معاً؟ وإن كان مادة فكيف انبثق منه الروح، وإن كان روحًا فكيف صدرت عنه المادة؟ هو خير أم شر؟ وإن كان خيراً فكيف أنشأ عنه ما نرى في العالم من شرور؟

❶ وخلاصة القول أن الفلسفة تختلف عن العلم في أنها تتظر إلى العالم كله كوحدة مترابطة متسانكة ، تكون بأسرها موضوع بحثها، أي أنها لا تختص بالدراسة جانبًا من الكون دون جانب . كذلك لا ترضى الفلسفة أن تسلم بصحة مبدأ أو فكرة إلا إذا ثبتت لديها ثبوتاً لا يدع مجالاً للريب والشك . فهاتان صفتان تستطيع بهما أن تفرق بين الفلسفة والعلم .

) ولا بأس من أن نشير إلى صفة ثالثة هي من أخص إلخ صفات الفلسفة، وأعني بها "التجزء"، أي أنها تحاول ما استطاعت ألا تربط الفكرة المعينة بجسم من الأجسام . بل تريد أن تصل إلى الأفكار الخالصة المجردة . وليس هذا هيّنا ولا يسراً عند الكثرة الغالبة من أفراد البشر، لأن الإنسان مفطور بطبيعته أن يأخذ من العالم ما يصله عن طريق الحواس، ثم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئاً، وحتى لو اضطر اضطراراً إلى التفكير فيها لا يحس بإحدى الحواس، فإنه يحاول أن يصيغ له

بالصيغة المادية التي يفهمها عقله . فتراه مثلاً يصف الله تعالى بالنور ، لكي يقرب إلى ذهنه صورة مجردة لا يقوى على فهمها في غير ثوبها المادي ، وبديهي أن الله تعالى ليس نوراً — بمعنى الكلمة المادي — كما أنه ليس حرارة ولا كهرباء .

ولا تألو الفلسفة جهداً في تحطيم هذه القيود ، والارتفاع بالعقل البشري إلى مستوى يستطيع معه أن يسيغ الأفكار المجردة دون أن يلجم الماداة يستعين بها على تصوير ما يريد .

٥ — أين بدأت الفلسفة :

لعلك الآن في ضوء هذا التحليل الذي تقدمنا به إليك ، تدرك معنا أن هذا الضرب من التفكير ، الذي يحاول أن يوحد بين ظواهر الكون المتناقضة ، والذي يرفض التسليم الساذج رفضاً تاماً ، والذي يسمى بالعقل فوق المستوى المادي من . حيث أسلوب التفكير وصور الفكر ، نقول لعلمك تذهب إلى ما ذهبنا إليه ، من أن هذا التفكير الفلسفى الصحيح ، لم ينشأ ولم ينم إلا عند شعب واحد دون الشعوب القديمة جمِيعاً : هم اليونان القدماء .

إن كانت الفلسفة — كما قال بحق أفلاطون — تبني على المعرف العلمية الصحيحة ، مهما تكن قليلة ضئيلة . فلا شك في أن بلاد اليونان كانت مهدًا .

فقد عرفت الصين شيئاً كثيراً عن مبادئ الأخلاق العملية التي يسعى بها الناس على معرفة طرق العيش وفن الحياة ، ولكنها لم تنظر إلى ظواهر الكون نظرة علمية باحثة ؛ وسادت في فارس أفكار عن الخير والشر ، ولكنها لم تتجاوز الرغبة في انتصار الخير على الشر فيما تشبّه بينهما من عراك ، ولم تكن ثم دراسة عقائية تسير بالفكرة نحو العلم الصحيح . وامتلأت الهند بالأساطير الدينية ولم تتناول بالدرس الدقيق ظواهر الكون .

نعم كان في مصر طائفة كبيرة من العقائد تدور حول النفس وما يطأ على الحياة بعد الموت ، ولكن لم يثبت أن كان لديها من العلوم الإيجابية النظرية شيء كثير . ولو عرف المصريون كثيراً من علوم الرياضة لما رأينا في كتب فيثاغورس محاولات أولية للهندسة ، مع العلم بأن عهده في التاريخ جاء بعد اتصال اليونان بالمصريين اتصالاً وثيقاً واستدادهم من المصريين بعض معارفهم وحضارتهم . فليست القواعد العملية التي استعملها المصريون في أغراضهم بقياس الأرض وبناء الأهرام ، هي العلم الذي قصده كوبننيكوس ، وجاليلو ، وكيلر ، ونيوتون .

لم تستمد الفلسفة اليونانية فلسفتها من تلك الأمم القديمة ، ولكن خلقها اليونان خلقاً ، وأنشأوها إنساءً ، فهي ولدت هم

وربيتهم . ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة حتى يصل إلى مهدها في بلاد اليونان دون أن يشعر في خلال البحث بحلقة مفقودة أو غامضة .

ونحن إذا ذكرنا بلاد اليونان في هذا المقام ، لا نقصر هذا الاسم على هذه البلاد التي تسمى به اليوم فحسب ، إنما نضيف إليها المستعمرات اليونانية — وهي في الواقع مهد الفلسفة ، فقد بسط اليونان نفوذهم ونشروا سلطانهم في آسيا الصغرى وجزيرة حقلية وجنوب إيطاليا وجزء من شمال أفريقيا . في تلك المستعمرات ولدت الفلسفة وشبّت ، قبل أن تنتقل إلى أرض اليونان نفسها ، حيث وصلت على أيدي **الفحول الثلاثة** : سocrates وأفلاطون وأرسطو ، إلى درجة عالية من النضوج .

ومرت الفلسفة عند اليونان في مراحل ثلاثة : ما قبل سocrates ، وفيها نشأت الفلسفة ؛ ثم من السوف sistaines إلى آخر عهد أرسطو ، وفيها بلغت الفلسفة اليونانية رشدتها ؛ وأخيراً ما بعد أرسطو حتى بدء العصور الوسطى ، وفيها أخذت الفلسفه اليونانية في التدهور ... ولكل مرحلة من هذه المراحل الثلاث سمات وصفات تظهرها وتتميزها ، سنحدّثك عنها بعد .

الفصل الأول

فلسفة يونية^(*)

كان مهد الفلسفة الذي فيه نشأت ، وفي كنفه درجت ،

إقليميوناني في آسيا الصغرى ، منه مدينة كانت تدعى ملطية (Miletus) ، فيها أضاءت نار الفكر الفلسفى خافتة محصورة أول الأمر ، ثم شاء لها القدر أن يمتد نورها ويتوجه ، ويتوجه بالنها ، حتى يبلغ شأوا بعيدا .

في ملطية — في القرن السابع قبل ميلاد المسيح — نهى الإنسان فطرم أغلال الضرورة التي كبلته حينا طويلا من الدهر ، وخصوصا شطرا من حياته في التفكير المجرد من كل القيود ، فنظر

(*) يونيا أو يونيا (Ionia) إقليم وجزء في الجانب الغربي من آسيا الصغرى على بحر «إيجي» كان يسكنها النازحون من «بليوبونيسيا» ، وقد سميت يونيا باسم قبيلة من القبائل الإغريقية القديمة ، وقام في هذا الإقليم اثنتا عشرة مدينة ، كانت كل مدينة تحكم نفسها حكما مستقلاديمقراطيا ، ولكنها مرتبطة بعضها البعض بالصالح المشترك والشعار الديني .

ومن أشهر هذه المدن افسوس (Ephesus) التي يقال إنها مدينة أهل الكهف ، وساموس ، وميليتوس (Miletus) وقد عربها العرب إلى ملطية . وكان منها الفلاسفة المشهورون : طاليس الملطي ، وأنكسمندر ، وأنكسينس ، فنسب هذا الاتجاه من الفلسفة إلى هذا الإقليم ، وقيل الفلسفة اليونية والفلسفة اليونيون .

إلى هذه الطبيعة التي يزخر عبابها بالمظاهر المختلفة ، والكائنات المتنوعة ، وأخذ يتفكّر في خلْقها ويحاول تعليلها .

وأول ما استرعى منه النظر واستدعي أعمال الفكر، هذا التغير الدائب الذي يطأ على الأشياء جميعها . فها هو ذا كل شيء — كائنة ما كانت مرتبتة في الحياة — يكون بعد أن لم يكن ، ويظل حيناً يقصر أو يطول ، ثم يختفي ويلاشي كأن لم يَعْنِ بالأمس . فما جاء وإلى أين ذهب ؟ إنه لم يخلق من العدم ولم ينحدر إلى العدم ، بل تكون من مادة موجودة فعلاً ، ثم استحال إلى مادة لا تزال موجودة كذلك ، فمهما يكن من أمر هذه الأشياء التي تراها في الأرض أو في السماء ، ومهما يكن من ألوانها المختلفة وأشكالها المتباينة ، فهـى جـميعـاـ أـجزـاءـ مـنـ مـادـةـ بـعـيـنـهاـ ، يـطـأـ عـلـيـهـاـ التـغـيرـ وـالـتـحـوـلـ . فـمـاـذاـ عـسـىـ أـنـ تـكـوـنـ تـلـكـ المـادـةـ ؟

هـذـاـ سـؤـالـ عـرـضـتـهـ الطـائـفـةـ الـأـوـلـىـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ فـيـ يـونـيـاـ ، وـحاـواـلـواـ الإـجـابـةـ عـنـهـ .

إذن فقد فكر الإنسان أول ما فكر، في (المادة) التي يتألف منها الوجود . وهذا طبيعي معقول ، لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يفهم أو يسيغ إلا العالم المادي الذي يحيط به . وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقلية غير المحسنة إلا بعد

النضوج . فليس غريباً أن تبدأ الفلسفة بالتفكير في المادة التي خيل إليها وقتئذ أن لا وجود لغيرها ، وأن ليس الإنسان نفسه إلا ظاهرة مادية من ظواهرها ، ثم تدرج صاعدة حتى تصل إلى التفكير المجرد المطلق عند أفلاطون وأرسطو .

وكان أعلام تلك المدرسة اليونية رجال ثلاثة : طاليس ،
 وأنكسمندر ، وأنكسمينس .

طاليس (Thales) .

٦٢٤ ق . م - ٥٥٠ ق . م (تقريباً)

— أرسل الإنسان بصمه إلى الكون يستطيع تلك المادة التي تتكون منها الأشياء جمِيعاً ، والتي ترتد إليها الأشياء جمِيعاً ، وإذا التمس الفكر الإنساني مادة تكون أصلًا لكل ما يشمل الوجود من ظواهر ، فلن يصادف إلا عدداً قليلاً من ألوان المادة التي يجوز عقلاً أن تكون كذلك ، إذ لا بد لتلك المادة الأولية المشودة أن تكون مرنَّة شديدة المرونة في قابلتها للتشكل في صور مختلفة ، وألا تكون محدودة الصفات مخصوصة الخواص حتى تتسع لكل شيء ، أفالاً تستطيع أن تحجز ماذا تكون تلك المادة الأولية عند قوم يتأمدون البحر ، فترسخ في نفوسهم صورته ، ويدوى في أسماعهم هديره كلما أسمى مساء أو أصبح صباحاً إنها الماء !

فليس عجيناً إذن أن ينهض طاليس، أول فلسف عرفه الدين وأجمع على فلسفته المؤرخون، ويجهرون بأن الماء هو قوام الموجودات بأسرها، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الجسر إلا الاختلاف في كمية الماء الذي يتربّب منها هذا الشيء أو ذاك. أليس الماء يستحيل إلى صور متنوعة فيصعد في الفضاء بخاراً، ثم يعود فيهبط فوق الأرض مطراً، ثم يصبه برد الشتاء فيكون ثلجاً؟ وإذاً فهو غاز حيناً، وسائل حيناً، وصلب حيناً. وكل ما يقع في الوجود لا يخرج عن إحدى هذه الصور الثلاث.

كان الماء عند طاليس هو المادة الأولى التي صدرت عنها الكائنات وإليها تعود، وقد ملاً عليه الماء شعاب فكره حتى خيل إليه أن الأرض قرص متجمد، يسبح فوق لحج مائة ليس لأبعادها نهاية. ويرجح أرسسطو أن يكون طاليس قد خلص إلى بهذه النتيجة لما رأى أن الحياة تدور مع الماء وجوداً وعدماً، ف تكون الحياة حيث الماء وتنعدم حيث عدم.

ذلك خلاصة موجزة لرأي طاليس في نشأة الكون، وقد كان عالماً بالرياضيات، عالماً في الفلك، حتى قيل إنه تنبأ بكسوف الشمس الذي حدث سنة ٥٨٥ ق.م قبل وقوعه، وقيل أيضاً إنه عالم المصريين كيف يقيسون ارتفاع الهرم بواسطة ظله، وإنه

ابتكر طريقة لمعرفة أبعاد السفن من الشاطئ بالوقوف على نشر عال من الأرض ؟ ولكنها في الفلسفة لم يؤثر عنده إلا هذان المبدآن : الكون تألف من ماء، والأرض قرص يسبح فوق ماء !

وإذا كانت هذه الفكرة الساذجة هي كل إنتاجه الفلسفى ، فكيف جاز لنا أن نخسره في ذمرة الفلسفة ، بل نجع على أنه أبو الفلسفة ومنشئها ؟ ولكنك إن كنت تستطيع أن تذكر على الفلسفة المائية خطرها وقدرها ، فلن تذكر على طاليس أنه أفل إنسان حاول أن يفسر الكون ، لا بالأساطير ولا بقوى الآلهة المتعددة التي اتخذها أسلافه ، بل على أساس علمي ، وسواء فشلت محاوته أم لم تفشل ، فهي المحاولة الفلسفية الأولى على كل حال .

ولم تطالب طاليس أن يأتيك بتعليل صحيح للكون ؟ ألا يكفيك أنه أثار المشكلة خلفه ؟ ألا يكفيك أنه وضع الأساس بخاء من بعده يقيمون البناء عليه ؟ ثم ألا يكفيك أنه طبع الفلسفة طابعا خاصا ظل يلازمها إلى عهد سocrates ؟ نعم ، هو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لابد أن تكون قد صدرت عن أصل واحد ، ثم أخذ يبحث عن ذلك الأصل ، فشق بذلك الطريق ، وأخذت الفلسفة تدور حول هذه المشكلة وتحبيب عن سؤاله : رأى طاليس

(١) يجمع العادون على أن طاليس أحد الحكماء السبعة ، وقصة هؤلاء الحكماء لم تثبت تاريخيا ، وهم إن اختلقو في عدّ السبعة لم يختلفوا في عدّ طاليس أحدهم .

أن الماء أصل الوجود، وقال أنكسِمندر : بل هو مادة لا تحددها حدود ، وأعلن انكسِمينس أنه الهواء ، وذهب الفيثاغوريون إلى أنه العدد ، وأجاب هرقلطيتس بل هو النار ، وردد إميذوقليس إلى عناصر أربعة ، وقال ديمقريطس : إنه ذرات ... وهكذا لبث الفلسفه يقتفيون أثر زعيمهم طاليس في جوهر البحث وأساسه . لو إذن فطاليس هو الذي صبغ الفلسفه فيما قبل سقراط بتلك الصبغة المادية التي عرفت بها ، وحسبه ذلك خطرا .



أنكسِمندر (Anaxemander)

٦١٦ ق . م - ٥٤٧ ق . م (تقريبا)

كلا ! لا يمكن أن يكون الماء أصلا للوجود، فهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكيل ، فهو ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى ، ومعنى ذلك أن ثمنت صفات تناقض صفات الماء ، (لأنك لا تدرك الصفة إلا إذا أدركت تقديرها ، فلا تفهم الحرارة إلا إذا اقترنت في ذهنك بالبرودة ، فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات) . ومادام الأمر كذلك ، فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعا على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة.

معينة معروفة . إنما أصل الكون مادة لا شكل لها ، ولا نهاية ولا حدود .

هكذا قال أنكسمندر ثانى فلاسفة المدرسة اليونية ، والذى يقال عنه إنه كان تلميذا لطاليس لأنه عاصره وعاش معه فى ملطية ، وكان واسع العلم بالجغرافيا والفلك ، وربما كان أول فيلسوف يونانى كتب رسائل في الفلسفة ، ولكنها فقدت ؟ وقوله هذا الذى أشرنا إليه مردود عليه ، (لأنه لا يمكن كذلك أن تنشأ الأشياء كلها ولها هذه الصفات المختلفة من مادة لا شكل لها) ، وإلا فمن أين جاءت صفات الحديد والنحاس والخشب وما إلى ذلك وهى مختلفة كل الاختلاف مع أنها اشتقت جميعاً من مادة واحدة لا تميزها صفات كما يقول ؟

كذلك لم يستطع أنكسمندر أن يوضح في جلاء كيف تكون العالم - أو العوالم المتعددة كما كان يعتقد - من تلك المادة التي يحدّثنا عنها ، وكل ما تظفر به منه شرح غامض لا تقاد تبيّن منه صورة جلية . ولكنه قدم لنا رأياً في نشأة الحياة وتطورها فوق الأرض لعله قريب جداً مما وصل إليه العلم الحديث في أواخر القرن الماضى ، فقد كان يرى أن الأرض كانت سائلاً ثم أخذت تتحملاً شيئاً فشيئاً ، وفي خلال ذلك كانت تتصلب

فوق الأرض حرارة لاحقة تجُّر من مائلها بخارا يتصاعد ويكون طبقات الهواء . فهذه الحرارة عند ما التقى ببرودة الأرض كونت الكائنات الحية ، وقد كانت تلك الكائنات أول أمرها منحطة ، ثم سارت في طريق التطور إلى درجات أعلى فأعلى بما فطر فيها من دافع غريزى يدفعها إلى الملاعة بين أنفسها والبيئة الخارجية . إذن فقد كان الإنسان في أول مراحل حياته سككة تعيش في الماء ، فلما انكسر الماء بفعل التبخر اضطرت الأسماك المختلفة إلى الملاعة بينها وبين البيئة ، فانقلبت زعنفها على مر الزمان أعضاء صالحة للحركة على الأرض اليابسة ، وهي ما ترى من أرجل وأيد ، ولعلك مدرك في سهولة ما بين هذا الرأى ونظرية ”دارون“ من شبهه .

أنكسيمينيس (Anaximenes)

٥٨٨ ق. م - ٥٢٤ ق. م (تقريبا)

إذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلًا للكون لم يصادف من العقل اطمئنانا ، لأنَّه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره ، وإذا كانت مادة أنكسيميندر التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد ، فقد نهض أنكسيمينيس واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص الماء ، وفيها الصفات التي تعوز مادة

آنكسيمندر : ألا وهى الهواء ، فهو ذو صفات معروفة لا تنكر ، وهو في نفس الوقت يشبع في كل أنحاء الوجود ، يغلف الأرض ويملاً في نظره جوانب السماء ، بل ويتغلغل في الأشياء والأحياء مهما دقت . أليس الحياة في صيمها أنفاساً من الهواء تردد في الصدر شهيقاً وزفيراً ؟ إذن فهو الجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات ، يتکافف حيناً فيكون شيئاً ، ويخلخل حيناً فيكون شيئاً آخر ، والهواء إذا أمعن في تخلخله انقلب ناراً ، فإذا ارتفعت كانت الشموس والأقمار . وإذا هو أمعن في التکافف انقلب سحاباً ، ثم أنزل السحاب ماء ، ثم تجمد الماء فإذا هو تربة وصخور . هذا وليس الأرض إلا قرصاً مسطوها يسبح في الهواء .

وقد يظن الباحث للوهلة الأولى أن آنكسيمينس قد انحط بالفلسفة عن المستوى الذي كان قد بلغه آنكسيموندر ، ذلك لأنه عاد إلى موقف طاليس ، بفرضه أن العنصر الأول الذي نشأ منه الكون كان مادة معينة محدودة ، ولكن مهما قيل في هذا فلا شك في أن آنكسيمينس قد تقدم بالفلسفة خطوة إلى الأمام بعد آنكسيموندر ، إذ كان هذا الأخير مهوساً غامضاً حين أراد أن يبين كيف تخرج المادة التي لا شكل لها هذه الأشياء التي

نراها . أما أنكسيمینيس فيعمل تنوع الأشياء بالتخخل والتكافف ، ولو أنا أخذنا بنظرية هؤلاء الفلاسفة القدماء من أن أنواع المادة على تعددها واختلاف ألوانها إنما نشأت في الأصل من نوع واحد لا عترضتنا مشكلة عسيرة ، هي هذا الاختلاف الذي نراه في صفات العناصر الموجودة بيننا ، فثلا لو كانت هذه الورقة مكونة حقيقة من هواء ، فبم نعمل لونها وسائر صفاتها ؟ إما أن تكون هذه الصفات موجودة في أول الأمر في المادة الأصلية أولا ، فإن كانت موجودة فيها نتج أن المادة الأولى لم تكن مادة واحدة متجانسة كهواء ، ولا بد أنها كانت مزيجا من أنواع مختلفة من المادة ، وإن كانت غير موجودة فيها فكيف نشأت للأشياء خواصها ؟ كيف تخرج من الهواء تلك الصفات التي نراها في الأشياء مع أنها ليست فيه ؟ لعل أيسير سبيل للتخلص من هذه المشكلة هي أن يبني الكيف على أساس الكم ، فنعمل الأول بالثانى ، بمعنى أن صفة الشيء نتيجة كمية المادة التي تشغله الحيز ، وذلك ما قصد إليه أنكسيمینيس بالتخخل والتكافف .

الفصل الثاني *

الفيثاغوريون (The Pythagoreans)

أطلق عليهم هذا الإسم نسبة إلى زعيمهم فيثاغورس (Pythagoras) ، وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظر بين صفحات التاريخ ، ولكنها مهمة غامضة ، لا تكاد تستثنى العين قسماتها في وضوح وجلاء ، فـكأنما هو عملاق يروح ويغدو وراء ستار ، فلا يرى منه الرأى إلا ظلاً هائلاً يتردد في جيئة وذهب ، وإنما طمست معالمه لـاختلاف الرواية في ترجمته اختلافاً واسعاً ، ولـما شاع عنه من الأساطير والقصص . فيبين أيدينا ترجم ثلات كتبت عنه بعد موته بـمئات السنين ، ذاتنحوت له بن الأخبار والمعجزات ما شاء وـهم كتابتها ، حتى أصبح فيثاغورس أقرب إلى أبطال الخيال منه إلى أشخاص التاريخ .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في ترجمة حياته ، فقد استطاع المؤرخون أن يستخرجوا من أشتات الروايات طائفه من الحقائق الصحيحة . ولد فيثاغورس بين سنتي ٥٨٠ و ٥٧٠ ق.م في جزيرة ^(١) « ساموس » حيث درج في طفولته وشبابه ، ثم هاجر

(١) سماها الشهرياني « ساميا » وابن أبي أصيبيع « ساموس » .

منها الى كروتونا (Crotona) في جنوب إيطاليا ، ويقال إنه عرج على مصر وبعض بلاد الشرق فطاف في أرجائها قبل أن يلقى عصا تسياره في كروتونا . ولم يكدر يستقر فيها حتى أنشاً الجمعية الفيثاغورية ، وظل على رأسها يقودها ويدبر أمرها بقية حياته ، ولم تكن تلك الجمعية في أول أمرها مدرسة فلسفية ، بل كانت جمعية تدعو الى الإصلاح الديني ومكارم الأخلاق ، وطهارة النفس من الرجس والدنس ، وكان أعضاؤها يرتدون لباساً أبيض شعاراً لهم قد آثروا في عيشهم الخشونة والتقشف ، لأن الجسم لم يكن في رأيهم إلا سجناً حبس فيه الروح ، فينبغي أن نحطم من قيوده وأغلله ما وسعنا التحطيم ، ولا بد لنا أن نسلك بنفوسنا كل سبيل لتخلصها من سجنها على الآلا يكون الانتحار سبيلاً مشروعاً " لأن الإنسان ملك لله " .

ولعل ما حدا بفيثاغورس الى إنشاء هذه الجمعية رغبة قديمة كان يطمح الى تحقيقها منذ شبابه ، ذلك أن طاغية جباراً يدعى " بوليكراتس " كان يحكم ساموس وطن فيثاغورس ، وكان يسوم أهله الذل والعقاب ، فكان ذلك حافزاً لفيثاغورس في مستهل حياته على التفكير في النظم الاجتماعية القائمة ، ومن أى نواحيها أصيبت بالفساد ، فلما اكتمل نضوجه العقل ، وكتبت له الزمامرة

ال الفكرية وهو في كرتونا أراد أن يكون جماعة مثالية ، تتحقق المثل الأعلى الذي ينشده ، فوثق بين أعضائها برباط الأخاء ، ودعاهم أن يسلكوا في الحياة صراطاً مستقيماً يلتزمونه مهما كلفهم ذلك

من عنا .

ولم تكن هذه الجماعة سياسية بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، ولكن سرعان ما اصطدمت شعائرهم ونظمهم بالسياسة ، لأنهم أرادوا أن ينشروا مبادئهم ويفرضوا تعاليهم على أهل "كرتونا" فتتجزأ عن ذلك اضطهاد الحكومة للفينياغوريين ، فأحرقت مكان اجتماعهم ، وفرقت شملهم ، وقتلت بعضهم وشردت آخرين ، غير أن الجماعة استردا قوتها بعد ، واستمرت في عملها ، ولكن لم يسمع عنها شيء يستحق الذكر بعد القرن الخامس قبل الميلاد .

كانت الجماعة الفينياغورية ذات نزعة صوفية غامضة ، وهذا ما جعل الناس يحكون حولها الأساطير ، كما كانت لهم نزعة علمية وفنية تستحق التقدير ، فرقوا الصناعات والفنون والرياضة البدنية ، والموسيقى ، والطب ، والعلوم الرياضية . حتى روا أن فيناغورس ابتكر ٧٤ نظرية من نظريات أوقليدس (Euclid) ، وحتى يرى بعضهم أن الجزء الأول من كتاب أوقليدس من ابتكار فيناغورس .

اتصلت تلك الطائفة الفياغورية بذهب ينتمي إلى شاعر قديم يدعى أورفيوس (Orpheus)، قيل فيما روی عنہ من الأساطير إنه استطاع أن يحرك الجماد بقوة أشعاره وسحر غنائه، فاستمدوا منه كثيراً من الموسيقى وأصواتها، كما أخذوا عنه القول بتناسخ الأرواح من بدن إلى بدن، ومن إنسان إلى إنسان ~~أو حيوان~~^{حيوان}، ثم اقتدوا به في حياة الذهن والتقطش وضرورة تطهير النفس وخلاصها مما يدنسها من آثام الجسم، ولكن الفياغوريين سلكوا إلى طهارة النفس ~~سبلا~~^{سبيل} قد تبدو عجيبة أول الأمر، وقد يظهر عليها أنها لا يربطها بالغرض الذي يرمون إليه علاقة أو صلة، ولكنها في الواقع سبيل مؤدية إلى الغاية المقصودة. فقد رأوا أن تطهير النفس من أدران الحسد لا تكون إلا بالتفكير في الفلسفة والعلوم، لأنهما مظهران للنشاط العقلي والروحي، كما أن تعشقهما يؤدى إلى إهمال الحسد ولذاته... ومن هنا أخذت تصطبغ تلك الجمعية الدينية الخلقيّة بالصبغة الفلسفية. واستحقوا من أجلها أن يكونوا فصولاً في تاريخ الفلسفة، وينتجوا رأياً في مادة الكون هو في الواقع استمرار لما سبقهم من الآراء، ولكنه مع ذلك خطوة خطتها الفلسفة إلى الأمام، إذ نلمع فيه انتقالاً من المادية اليونية إلى محاولة التفكير المجرد الذي لا يقوم على الحسن والمنفعة.

ويجب أن تنبه هنا إلى شيء هام، وهو كذا إذا قلنا الفلسفة

الفيثاغوريَّة فليس معنى ذلك أن كل ما فيها من آراء قال بها فثاغورس نفسه، وإنما قالت بها جمعيته، إذ لم يتسع العلم بما كان من فيثاغورس نفسه وما كان من تلاميذه.

قال الفيثاغوريون : « إن سُبْل معرفة الأشياء أو صفاتها » ، ولكن أكثر الأوصاف ليست عامة في الأشياء ، فهذه ورقة خضراء ، ولكن ليس كل الورق أخضر ، بل بعض الأشياء لا لون له ، وهذا الشيء حلو ، ولكن ليس كل شيء حلو ، وهكذا الشأن في المشمومات والسمومات والمرئيات وغيرها ، إنما هناك صفة واحدة عامة في كل شيء هو العدد فكل شيء جسماني أو غير جسماني له صفة العدد ، وبعبارة أخرى لا يمتاز شيء عن شيء إلا بالعدد ، فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقةه . هكذا أردتني الفيثاغوريون ، ولم في ذلك منطق متسلق إلى حد ما ، لأنك إن أنعمت النظر في الأشياء جميعاً وجدتها تُنْهِي عن بعضها بصفات معينة ، فللوردة مثلاً خواص تعرف بها ، وللنار خواص بعينها وهكذا قل في كل شيء ، ولكن تلك الصفات أعني أرض قد تكون وقد لا تكون ، أي أنك تستطيع أن تخيل في غير عسر كونا يخلو من اللون والطعم والرائحة ، ولكن ثمة حقيقة لا يمكن أن تخيل الأشياء بدونها ، وهي العدد . خذ مثلاً عشر برتقالات ، فلا يشق

لم تردد المدرسة الفيتاغورية بعد ذلك في اعتبار العدد أساساً
للكون وأصلاً لـ مادته ، فكل ما تقع عليه عيناك مركب من

أعداد ، أي أن العدد هنا كالماء عند طاليس والهواء عند آنكسينس ، فهذه الأرض وذلك القمر والهواء والماء والقلم والخبرة وما إليها مصنوعة من أعداد ، ولعل ما دفع الفيناغوريين إلى هذا الرأي العجيب خلطهم بين وحدة الحساب ووحدة الهندسة واعتبارهما شيئاً واحداً ، فنحن اليوم نفرق بين الواحد الحسابي الذي هو وحدة العدد والنقطة التي هي وحدة الهندسة ، فالمائة من الكتب مثلاً مكونة من آحاد وكل واحد منها وجود حقيق ، أما الخلط المستقيم فمكون من نقط وليس للنقطة وجود حقيق بل هي مفروضة فقط (ولكن الفيناغوريين ظنوا أولاً أن الواحد والنقطة شيء واحد)(^١) ثم رتبوا على ذلك الظن كل هذه التأثير الغريبة . فبناء على نظرتهم هذه يكون الخلط المستقيم مكوناً من نقط معلوم عددها (كما أن العدد مكون من آحاد معلوم عددها) ، ولما كان السطح عبارة عن خطوط مستقيمة متباورة ، والحجم عبارة عن سطوح متلاصقة ، إذن فكل الكلمة مادية ذات حجم هي عبارة عن مجموعة من النقط يمكن حسابها ، وبعبارة أخرى هي مجموعة من الآحاد ، أي أنها مركبة من الأعداد .

(١) ما لاحظه بعضهم أن كلمة (Figure) في اللغة الانجليزية معناها شكل أو عدد ، وأن كلمة « صفر » في اللغة العربية تدل على الخلاء أو انعدام العدد . وفي هذا ما يدل على ما كان من خلط بين المعنين .

وقد نقد هم الفلسفه بعد نقداً شديداً أدى الفيثاغوريين الى
تعديل بعض آرائهم .

فالأعداد إذن عندهم مادة الكون مهما اختلفت أشياءه
وصوره، ولما كانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد لأنها مهما
بلغت من الكثرة فهي واحد متكرر، كان الواحد أصل الوجود
عنه نشأ و تكون .

ولكن الأعداد تنقسم الى فردية وزوجية، وهذا علة انشطار
الكون الى محدود ولا محدود، فالفردي اللامحدود، والزوجي
المحدود، ولكن كيف ارتبط الفردي باللامحدود والزوجي بالمحدود?
محل نظر وغموض .

❖ وقد وضعوا قائمة بعشرين أضداد هي عمارات الكون وهي :
(١) الفردي والزوجي . (٢) المحدود واللامحدود . (٣) الواحد
والكثير . (٤) اليمين واليسار . (٥) الذكر والأئمّة .
(٦) المستقيم والمعوج . (٧) السكون والحركة . (٨) النور
والظلمة . (٩) الخير والشر . (١٠) المربع المستطيل .

وقد غلوا في نظرياتهم العددية حتى خرجوا بها عن المعقول،
وأبعدوا في الوهم والخيال، فيقولون - مثلاً - ١ نقطة و ٢ خط

و ٣ سطح و ٤ صلب جامد و ٥ صفات طبيعية و ٦ حياة و نشاط و ٧ عقل و صحة و حب و حكمة . وهذا لا يعقل إلا أن يكون رمزاً، وقد اشتهروا بالزمن حتى في أقوالهم الحكيمية ^(١) .

ويقدسون عدد ١٠ لأنّه مجموع الأرقام الأربع الأوّلی :

١ + ٢ + ٣ + ٤ ، ويختلفون به ويضعونه في صورة المرم
هكذا :  وهذا كما ترى إغراء في الوهم .

ويطبقون المعنويات على نظرتهم في العدد، فيقولون مثلاً: إن العدل هو رد المثل إلى مثله ، فإذا أساء أحد إلى إنسان أُنزل به مثل ما أساء ، وشطحوا في ذلك ب فعلوا العدالة عدداً من بعدها، لأنّه حاصل ضرب عددين متساوين : واختاروا لذلك عد ٤ أربعة، لأنّه يساوى 2×2

وهكذا ذهبت المدرسة الفيناغورية إلى أن جوهر الكون
أعداد رياضية تتراكز كلها في الواحد ، وأنّت ترى من ذلك أنّهم
خطوا بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد ، فبدأت الفلسفة

(١) روى ابن أبي أصيبيعة بحق أن فيناغورس كان يرمي حكمته و يسترها ، فن الغازه « لا تعتد في الميزان » أى اجتنب الإفراط ، و « لا تحرك النار بالسکين لأنها قد حمّت فيه مرّة » أى اجتنب الكلام المحرض للغضب ، و « لا تضع تماثيل الملائكة على فصوص الخواتم » أى لا تجهر ببيانك وأسرار العلوم الاهية عند الجھال الخ .

منذ ذلك الحين تتحلل بعض الشيء من تلك التزعة الطبيعية (الفيزيقية) التي سادت عند فلاسفة يونانيا ل تستقبل صيغة جديدة — هي صيغة الفلسفة في أصح معاناتها — أعني التفكير المbusض فيما وراء الطبيعة وظواهرها ، ولئن كان مجھود المدرسة الفيثاغورية في ذلك الانتقال ضئيلاً مملوءاً بالأوهام فإن الفلسفة مدينة لهم بالمحاولة الأولى في ذلك على كل حال .

وللفيثاغوريين آراء فلكية قيمة ، منها : نقضهم للفكرة السائدة في ذلك الحين من أن الأرض مركز الكون ، إذ قرروا أن الأرض كوكب من الكواكب التي تدور حول النار المركزية ، وليس هذه النار المركزية هي الشمس ، لأن الشمس نفسها تدور حولها ، وقد كانوا بذلك أول من اتجه بالنظر الفلكي هذا الاتجاه الصحيح . الذي أدركه كوبنيكوس وسار به نحو الدقة العلمية شوطاً بعيداً .

الفصل الثالث

(١) الأليون

بدأت الفلسفة في يونيا — كما رأيت — طبيعية مادية، لا ترى إلا أجساما يطرا عليها الكون والتحول والفناء، وتعاورها الحركة والسكون . وانتقلت الفلسفة إلى جماعة الفيثاغوريين، فانتقلوا بها من تلك المرحلة المادية التي اعتمدت في الوصول إلى حقيقة الكون على الحواس وحدها وما تنقله إلى الذهن من صور، إلى مرحلة لا تقتصر على الحسين والمادة ، بل تعدوهما إلى الفكر المجرد، ولكن دفعـة الفيثاغوريين لها في هذه السبيل كانت ضعيفة محدودة ، إلى أن أتيحت لها هذه المدرسة الجديدة التي قامت في إيليا (Elea) ، فدفعـتها إلى الأمام دفعـة قوية ، وظفرت الفلسفة على أيديهم بقبس من الحقيقة المنشودة ، وهـل الفلسفة منذ أول عهـدها بالحياة حتى اليوم إلا مجهود واحد متصل بالحلقات مرتبط المراحل ، للكشف عن الحقيقة التي تتجزـد من سترها شيئا فشيئا ؟ ولـنـ يزال الإنسان يواصل عناء البحث

(١) الفلسفة الأليونية نسبة إلى إيليا (Elea) وهي مستعمرة يونانية كانت في جنوب إيطاليا ، وقد أزهـرت من سنة ٥٧٠ - ٤٥٠ ق . م .

والتفكير، ولن تزال الحقيقة تبرز وتبعد وترداد في الذهن جلاء
ووضوحاً .

إِكْزِنُوفَنْس (Xenophanes)

سـنة ٥٧٠ قـم

ولد في كولوفون من أعمال يونيا ، وقضى الشطر الأعظم من حياته ضارباً في مناكب الأرض ، يطوف المدن وينشد فيها الشعر والغناء في المحافل والأعياد ، ولم يزل يجول ويطوف وينشد ويفني حتى نيف على التسعين ، ولا يقطع التاريخ إن كان ذهب إلى إيليا أولاً ، ولكن أخذ عنه — من غير شك — رأس هذه المدرسة وهو « بارمنيدس » بعض آرائه ، فمن أجل ذلك عد من المدرسة الإيلية .

أخذ إكزنوفرس ينتقل من بلد إلى بلد ، يروى للناس قصائده الرائعة ، في الرثاء تارة وفي الهجاء طوراً ، ولكنه beth في ثنايا أشعاره آراء في الدين والفلسفة ، جاءت متناثرة كأنما هي عرض غير مقصود ، وهو بالإصلاح الديني أشتد صلة منه بالفلسفة ، فقد هاجم اليونان في دينهم هجوماً عنيفاً زعموا أنهم زعزع العقائد وزلزل الآلهة التي اتخذها اليونان ، والتي صوروها في الأساطير والأشعار القديمة في صورة البشر ، فهـى تمـكـر وتخـدـع وتسـرق ، وتغـضـب

وترضى، وتبغض وتحب، فأخذ إكرنوفنس يسخر من هؤلاء الذين استباحت عقولهم أن تسع آلة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه، وينحو باللائمة المرة على «هومر» و«هنريود» اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلة^(١). كلا ! إنما رب الكون إله واحد، لأن الكمال لا يتعدد، وهو لا يشبه البشر في الصورة أو في نوع التفكير، فهو «كله عين وكله أذن وكله عقل» وهو إذا فكر في الأشياء لا يلقى في التفكير مشقة ولا عناء، لأن التفكير يصدر منه كما يصدر الضوء عن الشمس، ولكن إذا اتهمنا الإنسان بأنه يصور الله على صورته هو لا على حقيقته كما هي، فسنسائل أنفسنا : وكيف السبيل إلى معرفة الحقيقة المطلقة مجردة عن فكر الإنسان، وهنا يحيط إكرنوفنس نفسه فيقول : «لم تر الدنيا ولن ترى إلى الأبد رجلا يستطيع أن يعرف الإله معرفة صحيحة دقيقة... وحتى لو شاءت المصادفة لـإنسان أن يقول في الله الحق كاملاً . فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق».

(١) وما خلف لنا الدهر من آثاره هذه العبارات : «... ولكن الإنسان الفاني يظن أن الآلة تولد كما يولد، وتدرك بحواسها كما يدرك هو بحواسه، وينبعث منها الصوت، وهو مثل ما له من أعضاء... نعم، ولو كان للخييل أو الثيران أو الأسد أيد تستطيع أن ترسم بها كما يفعل الإنسان لصورة الخيل الآلة في صورة الخيل، والثيران في صورة الثور؛ فكل منها يتصور الآلة في أجسامها ك أجسامها... كذلك الآتيوبتون يختلفون آهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيون يخلعون على الآلة شعرا أحمر وعيونا زرقاء».

ولم يعتقد إِكْزَنُوفِنْس أن العالم شيء والله شيء آخر، يحكمه وهو منفصل عنه كما يحكم القائد جنوده، بل الله والعالم حقيقة واحدة، وإن فقد كان مذهبيه أقرب شيء إلى الحلول.

من ذلك ترى أن إِكْزَنُوفِنْس كان متّماً للفيّاشاغوريين، فلم يعد واحدهم الحسابي يقنعه ويرضيه، بل الواحد عنده هو الكون بأسره لا يعتريه تغير ولا تبدل ولا فناء، هذا الكون بل هذا الإله لا يتعدد، وقد جاء بعده «بَارْمِينِيدِس» وبنى الفلسفة الإيلية على هذا الأساس، كما سترى بعد قليل.

وقد رأى «إِكْزَنُوفِنْس» في العالم رأياً نحب أن نوجّه قبل أن نطوي عنه الحديث، فقد صادفته في أنحاء الأرض التي جاس خلاها قواعق وأصداف وأنوار لأسماك، فأيقن أن هذا اليابس قد خرج من البحر أولاً وسيغوص في البحر مرة ثانية، وبذلك ينبع البشر من الوجود، ولكن الأرض ستعود فترتفع مرة ثانية، وسيبدأ الإنسان سيرته الأولى، ثم تغوص الأرض وينبع الإنسان، وهكذا دواليك. فأما الشمس والنجوم التي تراها سابحة في الفضاء فقطع من البخار المشتعل، ولا تدور الشمس حول الأرض، بل تمضي في خط مستقيم، حتى إذا داهمها الليل اختفت في الأفق البعيد إلى غير رجعة، ثم تولد في عالم الغيب شمس جديدة تشرق

علينا في الصباح، وهكذا تطلع على الناس في كل يوم شمس تنشأ
أثناء الليل من بخار الماء ... ومهما سخنا اليوم من ذلك الرأى
الساذج، فقد كان له أثر قوى في هدم عقائد اليونان الباطلة، وكان
نقضها غرضا يمل على إكزنوفنس كل أفكاره ، فقد أراد بهذا
الرأى الذى قد نهزا منه أن يقنع الناس أن هذه الشمس وما إليها
مهما بلغت من القوة لا يجوز أن يتزلها الإنسان متزلة العبادة
والتقديس لأنها تزول وتنفى .

پارمنیدس (Parmenides)

ولد في إيليا سنة ٥١٤ ق.م ، ولم يكُن يبلغ حد النضوج
حتى أجال النظر في جوانب الكون، يتفكر في خلق السماء والأرض
وما بينهما ، يلتمس لهذه الأشياء المتنافرة في ظاهرها علة جامدة ،
وأصلا شاملًا ، فرأى الأشياء قلبًا حولاً ، لا يكاد شيء منها يستقر
على حال لحظة واحدة ، فهو في غد غيره اليوم ، بل قد يكون ملء
نظريك الآن وينهي غدا ، فهذا الرجل الذي تراه أمامك ولا تشک
في وجوده ، سيزول وينحي بعد حين ، ويصبح كأن لم يكن ،
فأنت على حق إن قلت إنه موجود ، وأنت على حق إن قلت إنه
غير موجود ، لأن الوجود وعدم الوجود يتعارانه فهو هذا وهو
ذاك ، وقل مثل ذلك في كل شيء . وقف بارمنيدس وسط هذا

الباب الزانحر من الأشياء، ينشد الحقيقة الدائمة الثابتة الخالدة، التي لا يتباها تغير ولا فناء . نظر الى الأشياء فأدرك أنه إنما يحس منها صفاتها، وهذه الصفات متغيرة فانية ، إلا شيئا واحدا ثابتا هو الوجود (Being). [فصفة الوجود هي جوهر الكون، هي أصل الكائنات جميعا ، بل هي وحدتها الحقيقة وكل ما عدتها وهم خادعها . وهو إذا ذكر الوجود فلا يدخل في حسابه الأشياء التي تقع تحت الحسن ، لأنها فانية ، وإن فهمي لا تستقيم مع خلود الوجود، إنما يعني وجودا – أي كينونة – لا يتغير ولا يصير، ولا ينشأ ولا يفنى ، وليس له ماض ولا حاضر ولا مستقبل . بل هو يمتد حتى يستوعب الأبد والأزل دون أن يعرف معنى الزمن – لأن الزمن تغير وتحول – والوجود وحده لا تنقسم ولا تخذأ، ولا تطرأ عليها الحركة والاضطراب – لأنهما صورة للتحول وليس التحول من صفاتة – وليس للوجود صفات إلا صفة واحدة هي الوجود .]

ذلك – من غير شك – تجريد في الفكر لم تعهد الفلسفة من قبل ، فهو لم يتمس علة الكون في ماء ولا هواء مما يرى بالعين ويحس باليد ، ولم يتمسه في العدد الذي يتصل بالأأشياء المحسنة صلة وثيقة ، بل أنكر الأشياء جميعا واعتبرها في حكم العدم

واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل مجرد الحالص ، أعني بها الكينونة – أي الوجود – ولكن الطفرة متعددة مستحيلة ، فلم يستطع بارمنيدس أن يثبت على تجربته الفكري إلى النهاية ، بل إنكفاً راجعاً إلى المادة ، يتتمس عندها القالب الذي يصب فيه فكرته ، حقيقة الكون وجود مطلق غير مقيد [ولكنه يشغل حيزاً من مكان ، وهو كوى في شكله !!] والحيز والشكل من صفات المادة التي تلازمها وتميزها []

من أجل هذا اختلف المؤرخون في النظر إلى بارمنيدس ، ففريق يضعه في طليعة القائين بالمذهب العقلي (Idealism) لأنه أنكر الأشياء ولم يحسب لها حساً باعتبارها صوراً زائفة باطلة ، توهمنا بها الحواس الخادعة ، أي أنه لا يؤمن بالحواس ، ويرفض ما تقدمه إليه من صور رفضاً قاطعاً ، ولا ير肯 إلا للعقل وحده يستوحيه ويستهديه في سبيله إلى الحق الخالد . وفريق آخر يصر على حشره في زمرة الطائفة المادية الطبيعية الحسية [] ، التي ترى من الكون مادة تدرك بالحس . ألم يصور لنفسه الكون كرياً تحدده الحدود ويشغل المكان؟ وهل يكون ذلك إلا مادة؟

وقد بقى هذان الشطران المتناقضان عند « بارمنيدس » دون أن يؤلف بينهما ، بل دون أن يدرك تناقضها بينهما . فأما خلفاؤه

— امبذوقليس وديمقريطس — فقد تناولا الشطر المادى وأقاما على أساسه فلسفتهما ، فإن كان الوجود لا يطرأ عليه الكون والفساد ، والوجود قوامه المادة في رأيهما ، إذن فالمادة لا تستحدث ولا تفنى . وأما ما نرى من حدوث الأجسام وفنائها ، فهو تجعّل الذرات المادية أو تفرقها ؛ أما جوهرها وحقيقة فازل أبدى . وبقى الشطر العقلى المجرد من فلسفة بارمنيدس لا تمتد إليه يد البحث حتى أدركه أفلاطون فهذبه وسمى به إلى مستوى التجريد الخالص .

وأنت ترى من ذلك في وضوح أن بارمنيدس كان حلقة الاتصال بين مرحلة طبيعية حسية سبقته ، ومرحلة عقلية ستتجلى من بعده .

زِينُو (Zeno)

ولد في إيليا نحو سنة ٤٨٩ ق.م ، اتّهت به الدراسة والبحث إلى أن يذهب مع بارمنيدس فيها ذهب إليه ، وأخذ يكتب فصولا لا يضيف فيها إلى الفلسفة جديدا ، بل يؤيد بها رأى سالفه .

فهو يرى ما ارتأاه بارمنيدس في نظرية «الوجود» وفي أن عالم الحس وهم باطل ، يعتريه التغير والزوال ، مع أن الحقيقة الخالدة لا تتغير ولا تزول ، ولكن لم يرد أن يسوق الفكرة ليفرضها عليك

فريضاً، لا يستند إلى المحة المقنعة والدليل المبين ، بل يسلك بك طريقاً مستقيمة ، إلا تكن مؤدية إلى غاية من اليقين الثابت فهى تلقي في نفسك الحيرة ، وتبعثك على التفكير .

انظر إلى العالم الحسى ، أعني عالم الأشياء : الأرض والسماء وما يحيوان من الجناد والأحياء ، تلاحظ فيه خاصتين واضحتين : فهو متغير متحول ، وهو كثرة من الأفراد والأنواع والأجناس . ونحن إنما نزعم لك أن حقيقة الكون لا تعرف ذلك التغير والتحول ولا هذه الكثرة المتنافرة ، فهى ثابتة على صورة واحدة ، وهى شيء واحد لا كثرة فيه . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جوهر الكون حقيقة لا تتحرك ولا تتعدد ، فاما الحركة التي نراها تطرأ على الأشياء ، وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل . وإذا ثبت ذلك لزم أن يكون مبعثهما - أي الأشياء نفسها - مستحيلاً كذلك . وإنما هي ظلال تخدع بها الحواس ، لا تؤتى إلى الحقيقة نفسها بسبب ، اللهم إلا إن كانت سترًا تكتن الحقيقة وراءه . وهاك الدليل على بطلان الكثرة والحركة :

١ - الدليل على بطلان الكثرة :

[إن كانت الكثرة حقيقة واقعة - ومعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئاً واحداً بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الكون

لا متناهيا في الكبير، ولا متناهيا في الصغر في وقت واحد. فهو لا متناه في الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولاً، ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للانقسام إلى وحدات أصغر منها، فإذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن يكون الكون الذي يتكون منها لا حجم له كذلك، لأنه حاصل جمعها.

وكذلك يكون الكون لامتناهيا في الكبير، لأن له جرما لا شك فيه، وكل جرم قابل للانقسام إلى جزيئات لانهاية لعددتها، ومهما بلغت تلك الجزيئات من الصغر، فهي إذا ضربت في عدد لانهائي، كان الناتج كونا عظيما يمتد إلى ما لا نهاية.

ـ ـ وإن فرض الكثرة يؤدى إلى نتائجين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطق سليم، فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر إنكارا باتا. وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة، وأن هذه الأجزاء التي تراها متفرقة باطلة ليس لها وجود.

٢ - الدليل على بطلان الحركة :

? (١) إذا أردت أن تقطع مسافة ما، فستقطع نصفها الأول ويبيق أمامك نصفها الثاني، ثم ستقطع نصف هذا النصف ويبيق

نصفه الآخر، وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف إلى ما لا نهاية، وإن فلن تصل إلى غايتها المقصودة إلى الأبد.

(ب) تسابق رجل وسلحفاة، فهب أن السلحفاة تقدمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل: نظراً لبطء سيرها. وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة. فلما بدأ الرجل وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة، وجد أنها قد تقدمت متراً (أي عشر المسافة التي قطعها هو) فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة قد تقدمت عشر المتر، فإذا قطع هذا العُشر، تكون قد تقدمت جزءاً من مائة من المتر، وهكذا يظلان إلى ما لا نهاية، فلو ظل المتسابقان إلى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة.

(ج) إذا انطلق سهم في الهواء، فلا بد أن يكون في أية لحظة زمنية ثابتة في مكان معين، لأنه لا يجوز أن يكون في اللحظة الواحدة في مكائن مختلفين، ولكن إذا كان السهم في كل جزء زمني ساكساً في مكان بعينه، لم أن يكون في مجموع الفترة الزمنية ساكناً كذلك، لأن استمرار السكون يتبع سكوناً ولا يولد حركة.

من هذه الأمثلة الثلاثة، يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خيل اليانا أنها حقيقة واقعة، لأنك — كما ترى — إن فرضت حدوث الحركة، توّرطت في سلسلة من المتناقضات، لا تستقيم مع العقل والمنطق.

وليست هذه الفرض التي يتقدم بها ”زيتو“ صبيانية تافهة، كما يبدو للنظر العجل ، بل قد آثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر ، هي مشكلة الزمان والمكان : هل هما محدودان أم لانهائيان ؟ فثلا مجترد القول أن ثم مكانا اعتراف ضمني بأنه محدود . ولتكنا نعود فنقول من جهة أخرى ماذا عسى أن يكون خارج تلك الحدود غير مكان آخر وآخر إلى مالا نهاية؟ وإذن المكان لانهائي ولا تحدده الحدود !

أثار زينو هذه المشكلة وهو في سبيل البرهنة على استحالة الكثرة والحركة ، وقد خاص من ذلك إلى نتبيجه التي كان يرمي إليها ، وهي أنه مادام في فرض الكثرة والحركة كل هذا التناقض فلا يمكن أن تكونا حقيقتين ، ولا بد أن يكون في الوجود كائن واحد — كما قال بارمنيدس — هو الوجود نفسه ، في وحدة لا تعرف التعدد ، وفي سكون لا يعرف الحركة . وعلى أساس هذا التناقض نفسه ، أنكر ”كانت“ فيما بعد حقيقة المكان والزمان وقرر أنهما باطلان وليس لهما وجود في الواقع الخارجي ، بل هما من خلق أنفسنا ، وحيلة اخترعتها عقولنا ل تستعين بها على التعبير عن أفكارنا ، إذ كلا لا نستطيع أن نفك تفكيرا مطلقا بمعزل عنهما .

ولما كان مبعث هذا التناقض كله هو اختلاف في حقيقة

الكون – هل هو واحد فقط ليس له مكان بحكم واحديته ولا زمان بحكم سكونه ؟ أو هو كثير توجد وحداته في المكان وتتحرك في الزمان ؟ – فقد تقدم Hegel (Hegel) في العصور الحديثة بحل يوفق بين الطرفين ، فليس الكثير والواحد طرفين متناقضين فيما يرى ، بل هما وجهان لحقيقة واحدة يلتقيان في نهاية الأمر لو أنك سمعت بتفكيرك إلى مرتبة فوق المستوى الضيق المعهود . يقول ” Hegel ” إن الكمة في معناها الصحيح هي كثير في واحد ، وواحد في كثير ، ولا يمكن الفصل بين العنصرين . فحكومة القمع وحدة ولكنها تتالف من أجزاء كثيرة ، فهي واحد إن نظرت إليها من ناحية ، وهي كثير إن نظرت إليها من ناحية أخرى . وقل مثل ذلك في كل شيء ، هو واحد باعتبار جملته ، وهو كثير باعتبار وحداته التي يتالف منها . ومن الخطأ أن تحاول التفريق بين هذين الوجهين ، فلن تجد واحدا لا يتكون من وحدات كثيرة ، ولن تجد وحدات لا تتألف في واحد ، ولو حاولت ذلك كنت كمن يريد أن يظفر بعضا لها طرف واحد .

لقد كان أرسطو يعد زينو مخترع الجدل [] ، وليس يعني أي جدل ، إنما يعني الجدل الفلسفى ، وهو البحث على الحقيقة من طريق المناقشة وال الحوار وإظهار المتناقضات عن هذا النطء ، وهو نوع مهر فيه أيضا ” أفلاطون ” و ” كانت ” و ” Hegel ” .

* * *

وأيا ما كان فقد خطت الفلسفة الإلية بالفكر الإنساني خطوة فسيحة نحو توحيد الحقيقة، والتوحيد – كما تعلم – هو الهدف الذي يسير العقل نحو الوصول إليه في كل ناحية من نواحيه : يقصد إليه في الدين فنراه يسير من تعدد الآلهة إلى توحيداتها، ويقصد إليه في العلوم فنراه يجمع أشتات الحقائق تحت طائفة مخصوصة من القوانين، ويقصد إليه في الفلسفة فينشد جوهرًا واحدًا يطوى تحت لوائه كل ظواهر الكون؛ مهما اشتدت تبايناً وتنافراً.

إلا أن توحيد الحقيقة عند الإيليين، لم يكن تماماً كاملاً، فلو أنعمنا النظر في فلسفتهم ألفينا فيها غموضاً. فقد زعموا أن جوهر الكون وحقيقة هو الوجود نفسه، ثم جدوا عند هذا الحد، ولم يبينوا كيف صدرت الأشياء من تلك الحقيقة الأولى، بل عمدوا إلى إقامة الدليل على بطلانها. فهل يريد "زينو" أن ينكر العالم الحسي بتاتاً؟ هل ينكر أنه كان يمشي في شوارع "إيليا"؟ وإذا مدد يده فهل ينكر أنه مدها؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنه تحرّك؟ الظاهر أنه لا يريد ذلك، وإن كانت فلسفته مهزلة؛ وهب أنه يريد أن يقول إن هذا العالم

الحسى وهم ، فذلك لا يمنع من المطالبة بتعليق هذا الوهم نفسه :
 كيف نشأ ، وما علاقته بالحقيقة الحالدة ؟ ثم أليس الوهم في ذاته
 حقيقة كالحقيقة سواء بسواء ، كلّا هما موجود وكلّا هما ينشد علته ؟
 سُمّ هذا الكتاب الذي بيدهك وهم ، أو سُمه حقيقة ، فلا نحسب
 أن اختلاف الأسماء يزحزح الموقف قيد أئمّة . وبناء على هذا
 تكون الفلسفة الإيلية قد خلفت وراءها عالمين يقفا إلى جنب ،
 دون أن تؤلف بينهما في وحدة متناسقة : عالم الحقيقة — أي الوجود
 — وعالم الوهم — أي الأشياء — .

ولعل الإيليين قد اضطروا إلى هذه التثنية اضطرارا ، حين
 أعجزهم تعلييل نشأة العالم الحسى من الحقيقة الحالدة . وقد كان
 ذلك العجز محتملا لا مفتر منه ما داموا قد فرضوا الحقيقة مجردة من
 الصفات والحركة ، وإن [ف يستحيل أن يخرج عالم مليء بالصفات
 والخصائص من أصل غير ذي صفة أو خاصية].

ألق بنظرك إلى الوراء ، لترى معالم الطريق التي سلكتها
 الفلسفة من أول عهدها حتى تركها الإيليون . فقد استهلت
 المدرسة اليونية تفكيرها بإثارة هذا السؤال : ما هو الأصل الأول
 الذي تفرعت عنه الأشياء ؟ وأجابت هي نفسها بأنه الهواء أو الماء
 أو ما إليهما . ثم أعقبتها المدرسة الثانية — أعني الفيثاغوريين —

فأنتهى بها التفكير إلى أنه الأعداد الرياضية ، ثم تلتها المدرسة الثالثة – وهم الإيليون – فقررت أنه الوجود المطلق المجرد .

أمعن النظر إلى آراء هذه المدارس الثلاث ، تجده أن الأولى قد أضافت إلى أصل الأشياء كَما وكيفَا ، لأنها فرضت أنه مادة ذات حجم وصفات ، وأن الثانية قد أذكرت أحدهما وأبقيت الآخر ، أنكرت الكيف وأثبتت الكم ، فأصل الكون أعداد رياضية لها كمية وليس لها صفات . وأن الثالثة قد جردته من الكم والكيف بجميعها ، فلا هو كمية مادية تقبل التجزئة ، ولا هو تمييزه صفات وخصائص وأشكال ، بل هو فكرة مجردة من كل شيء ، هو فكرة الوجود أى الكينونة لا أكثر ولا أقل .

وأنت ترى من ذلك أن انتقال الفلسفة من المدرسة اليونية الأولى إلى المدرسة الإيلية الثالثة ، هو انتقال من المرحلة الحسية الساذجة إلى مرتبة الفكر المجرد . والفيناغوريون هم حلقة الاتصال .

الفصل الرابع

هِرَقْلِيَطُسَ (Heracleitus)

ولد في أفسوس من أعمال آسيا الصغرى حوالي سنة ٥٣٥ ق.م، ومات سنة ٤٧٥ ق.م، بعد أن عمر نحو ستين عاما، كان معاصرًا في بعضها لبارمينيدس، أى أنه ساير المدرسة الإيلية وهي في أعلى ذراها.

وكان هرقلطس سليل أسرة أرستقراطية نبيلة، لها المزلاة الأولى بين أهل المدينة، وقد شاء له الحظ أن يدرج صاعدا في وظائف أفسوس حتى حل أسمى مناصبها فكانت حاكمة المسيطر. ولعل أبرز ما في خلقه شعوره بالعظمة والكبرياء، وقد بالغ في ذلك إلى حد الغلو والإسراف، كأنما هو من طينة غير طينة البشر !! فلم تكن عامة الشعب خليقة عنده بنظره عطف، ولا هي جديرة بأن ينزل إلى حضيضها من عليهاته ليشاطرها أسباب العيش، وكيف ترجو منه أن يضطرب مع الناس في حياتهم وهم في رأيه قطعان من الغنم حققت عليهم الضعف والمهانة ؟ ! بل جنح به الكبراء إلى احتقار أعلام الفكر من أسلافه : *فِإِكْرِزْ نُونَسْ وَفِي ثاغورسْ نَكْرَتَانْ جَدِيرَتَانْ بِالْإِهْمَالْ، وَ «هُورْسْ»*

فدم غبي يحب أن تلهب ظهره عذبات السياط، و « هنريود » لا يرتفع كثيرا عن غمار السوقه، فهو واحد منهم « لا يفرق بين الليل والنهار » ! فإذا كان يتزل قادة الفكر تلك المترلة، فأين يقع الشعب من نفسه ؟ هم « أنعام تؤثر الكلأ على الذهب » وهم « كلاب تتبع كل من لا تعرفه » . وبدهى أن تلك النزعة الاستقراطية لم تكن لتطمئن إلى الديموقراطية السائدة عندئذ في مدينة أفسوس، فهاجمها هجوما عنيفا، ولم يدع في جعبته سهما للنقد إلا طعنها به .

كتب هرقلطيتس رسالة نثرية ضمنها آراءه الفلسفية كانت معروفة في عهد سocrates ، ولكن لم يبق لنا منها إلا أجزاء متناشرة بلغت من غموض الأسلوب وتعقيده حدا تكاد تستعصي معه على الأفهام، حتى أصبح هرقلطيتس يلقب بالغامض تارة وبالمظلوم تارة أخرى، وقد قال « سocrates » إن ما يفهمه من كلامه قيم عظيم، وما لم يفهمه يحب أن يقاس على ما فهم . ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى القول بأنه إنما تعمد ذلك الغموض عمدا لتنغلق فلسفته ^{على} عامة الناس الذين لم يقصد إليهم فيما كتب، إنما سطر ما سطر ليخاطب العقول المستنيرة الممتازة وحدها . وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه في كثير أو قليل كيف تقع رسالته من أفهامهم، وما عليه ألا يفهموا، وهو من اتخذ لنفسه السماء موضعها ؟ إنما

الخير لهم إن ساعتها نفوسهم، والخسارة عليهم إن استعصى عليهم إدراكها . ولكننا نرجح أنه لم يتعمد ذلك الفموض ولم يقصد إليه ، كما أنه في الوقت نفسه لم يعن بالتحليل والشرح ، فصب أفكاره في صفحات قليلة يحتاج فهمها إلى صبر طويل ، ومجهود شاق عنيف .

- لقد عرفت أن المدرسة الإلية كانت تقوم حينئذ في جنوب إيطاليا كانت تتأدي بـأن حقيقة الكون هي الوجود نفسه ، فليست ظواهر الكون حقيقة في ذاتها ، ولكن وجودها هو الحقيقة ، أي أن جوهر الكون هو الكينونة الدائمة التي لا يجوز عليها أن تتحول إلى غير ما هي عليه ، فهي شيء واحد مطلق لا يتعلّق به الصفات ، اللهم إلا واحدة : هي صفة الوجود وكفى . أما ما تدركه الحواس من جزئيات تغير وتتحول وتنشأ وتفنى فوهم لا يمت إلى الحقيقة بسبب من الأسباب . تلك كانت فلسفة الإيليين ، أو إن شئت تخصيصاً فقل هو ما يظهر من فلسفة بارمنيدس . فعارضه هرقلطيتس ووقف من رأيه موقف النقيض ؟ فليست الكينونة ثابتة ولا خالدة ، وليس الكون دائماً على صورة واحدة ، فهو متغير متتحول دائماً ، وهو صائم أبداً إلى غير ما هو عليه ، فكل لحظة تبain اللحظة التي سبقتها كما تختلف التي تليها ، وهذه الاستحالات أو الصيرورة من صورة إلى صورة هي حقيقة

الكون ، فلا تفت الأشياء تقلب من حال الى حال الى آخر الأبد ، دون أن تدوم أو تثبت على حال بعينها لحظة واحدة .

ولا يقف هرقلطيتس عند إنكار الدوام المطلق فحسب ، بل إنه كذلك لينكر الدوام النسبي للأشياء ، فقد يخيلي إلينا أن لكل شيء أجلا محتوما ، وأن آجال الأشياء تختلف طولا وقصرا فكلها تنشأ وتظل باقية بين الكائنات حينا من الدهر ، ثم تزول وتختفي ؛ فلا فرق بين هذه الحشرة وذلك الجبل من حيث البقاء ، إلا أن تلك الحشرة لن تدوم أكثر من سويعات / وأن هذا الجبل سيخلد قرона وقرона ؛ نقول قد يخيلي إلينا أن للأشياء أمادا تظل فيها حافظة لصورة ثابتة لا تتغير ، فنعتقد أن الحشرة ستدوم على حال بعينها بضع ساعات ، وأن الجبل سيديوم على حال بعينها قرона ، ولكن هرقلطيتس يرفض حتى هذا البقاء المؤقت ، وعنه أن لا شيء يدوم على حال معينة لحظتين متتابعتين ، وأن هذا البقاء الذي تنسبه للأشياء مع اختلاف في الطول والقصر باختلاف الأشياء نفسها خداع من الحواس لا يتفق مع الواقع ، كما يخيلي إلينا ، مثلا : أن الموجة تظل هي بعينها تسبح على سطح الماء حتى ترتطم على صخرة الشاطئ ، مع أن الحقيقة المعروفة أن الموجة وإن احتفظت بصورتها الخارجية فإن ماءها الذي تتكون منه يتغير في كل لحظة زمنية ، وهكذا الأمر في كل شيء ، قد تدوم صورته

الخارجية حيناً من الزمن يطول أو يقصر، فينخدع الإنسان بهذا الثبات الصوري، ويظن أن التغير لا يطأ على جوهره كذلك، الواقع أن مادته في تجدد وتغير لا ينقطعان، فهذا الطود الراسخ وإن خيل إليك أنه ثابت على الزمان إما تغير مادته في كل لحظة كما يتغير ماء الموجة، فتتدفق فيه مادة، وتخرج منه مادة، من دقيقة إلى دقيقة؛ وليس جبل اليوم هو جبل الأمس، ولن يكون جبل الغد. بل إن هرقلطيتس لا يقف عند هذا الحد من استمرار التغير، فهو لا يكفيه أن يطأ التغير على الأشياء في فترات متعددة، كأن تقول مثلاً: هذه الزهرة محتفظة بصورتها ومادتها الآن، وستتغير بعد لحظة، كلا بل يزعم أنه لا تمضي على الشيء لحظة زمنية واحدة مهما بلغت من القصر إلا ويطأ عليه تغير ما؛ ومعنى ذلك أن الشيء المعين يكون موجوداً ومتغيراً في نفس الوقت، وبعبارة أخرى يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد، فهو موجود بصورته غير أن مادته متغيرة أبداً لا تستقر على حال؛ وهذا الاتحاد الآني (الزمني) بين الوجود واللاوجود هو معنى الصيورة التي يذهب هرقلطيتس إلى أنها جوهر الكون وحقيقةه.

اللهم وزع على جوهر اسكندر

ولعلك تلاحظ اتساع مسافة الخلف بين وجهتي النظر عند هرقلطيتس من ناحية والمدرسة الإلية من ناحية أخرى، وهذه

كما علمنا تقسم الكون إلى شطرين : أحدهما هو الحقيقة الخالدة ، وثانيهما وهم باطل . أما الأول فهو مجرد الوجود ؟ وأما الثاني فهو الأشياء التي ندركها بالحواس . ولما كانت هذه الأشياء باطلة فقد اعتبرتها المدرسة الإيلية غير موجودة أصلا ، و إذن فكل ما ليس بوجود لا وجود له على الإطلاق . و معنى ذلك بعبارة أخرى أن المدرسة الإيلية قد شطرت الكون إلى شقين : الوجود واللاوجود وأثبتت الأول واعترفت به ، وأنكرت الثاني ورفضته . أما ثالث قليطس فيزعم أن كلا الشطرين موجود واللاوجود حقيقة ، لأن كل شيء موجود وغير موجود في آن واحد ، فهذا الكتاب الذي بيده موجود تمسكه وتراه إلا أن مادته متغيرة متبدلة بحيث لا يبقى الكتاب هو هو لحظة واحدة ؟ و معنى ذلك أن ليس له وجود ثابت ؛ والتقاء هذين الوجهين يكونان الصيرورة التي هي أساس الكون .

وليمس الوجود واللاوجود هما الضدين الوحدين اللذين يتقيان وينطبقان ، بل إن في الكون لآلافا من النقائض المتطابقة المتناسقة ، وإن شئت فقل ليس في الكون إلا ضداد ونقائض تنسجم في وحدة متناغمة لا نبو فيها ولا شذوذ ، وحتى لو تنازعت النقائض ، فليس تنازعها الظاهر في الحقيقة إلا أساس حياتها ، وإن يوما ينحي فيه ما بين الأشياء من نزاع واختلاف فهو اليوم

الذى تنتهى فيه الحياة ويسود الموت؛ لهذا لم يوافق هرقلطيتس «هومر» في دعائه بأن تزول أسباب التخاصم بين الآلهة والبشر، ويقول إنه لو استجيب لهذا الدعاء لانمحى الكون وأآل إلى الفناء.

تلك آراء هرقلطيتس فيما وراء الطبيعة، وله مذهب في نشأة الطبيعة يحدّر بنا أن نذكره في شيء من الإيجاز، فهو يزعم أن النار أصل الكون، وهذا الكون موجود منذ الأزل، لم يخلقه إله ولا شر، إنما نشا بذاته، فقد كان وهو لا يزال الآن ولن يزال إلى الأبد ناراً حية خالدة، فكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود، فهما متّعنة الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار، ولها مرجع واحد هو النار، وإن شئت فقل إن النار الأبدية تستطيع أن تستبدل نفسها بأي شيء، كما يستطيع استبدال أي شيء بالنار، وكما يمكنك أن تحول الذهب إلى سلع، وأن تردد السلع إلى ذهب. فكذلك ما يقع تحت حسك من أشياء هو في الواقع صور مختلفة لمادة واحدة هي النار، ولعلك تلاحظ في غير عناء العلاقة القوية بين مذهبيه في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة، فالأول وليد الثاني، لأن هرقلطيتس حين التمس مادة تلامم ما ارتأه في صيروحة الأشياء وتغيرها المستمر لم يجد عنصراً أكثر من النار حركة وسرعة تحول، فهي لا تثبت على حال واحدة لحظة واحدة، وهي تستطيع أن تتبع الأشياء جميعاً ثم تحولها إلى دخان

متضاد، وهو يزعم أن الكون قد نشأ في أول الأمر بأن تحولت النار الأولى إلى هواء، والهواء إلى ماء، والماء إلى يابس، وهذا ما يسميه بالطريق إلى أسفل . ويقابله الطريق إلى أعلى وهو تحول اليابس إلى ماء، والماء إلى هواء، والهواء إلى نار مرّة ثانية .

وليست هذه الحياة التي تدب في الأحياء ، وهذا النشاط العقلي الذي يميز الإنسان إلا قبسا من تلك النار ، فكلما كثرت النار في جسم ازدادت حيويته واشتد نشاطه، وكلما أظلم الشيء — أي قل ما فيه من نار — كان أقرب إلى الموت وأدخل في عالم اللاوجود ، وإذا كانت هذه النفس الإنسانية التي تحملها بين جنبيك شعلة من تلك النار الأبدية فهي بحاجة إلى وقود يغذيها وهي تحصل على غذائها هذا من طريقين : الحواس والتنفس ، فهما ينقلان إليها من الحياة الخارجية صورا من ناحية وهواء — أي نارا — من ناحية أخرى ، يعوضانها ما عساها أن تفقد . فليسَ النفس الإنسانية منفصلة مستقلة عن الحياة العامة الكونية التي تغمر الوجود وتتغلغل في أجزائه وأنحائه ، بل هي جزء منها مرتبط بها ، وإذا ما انقطعت بينهما أسباب الاتصال فقدت النفس حيويتها وأدركتها الموت .

وَبَيْنَ الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ مُرْجَلَةٌ مُتَوْسِطَةٌ : هِيَ النَّوْمُ ، حِيثُ
تَعْطَلُ الْحَوَاسُ ، وَهِيَ أَحَدُ الطَّرَيْقَيْنِ الَّذِيْنَ يَصْلَانُ النَّفْسَ بِالْحَيَاةِ
الْخَارِجِيَّةِ ، وَيَبْقَى طَرِيقٌ وَاحِدٌ هُوَ التَّنْفُسُ . وَهُوَ يَفْتَرِقُ كَالْمَدْرَسَةُ
الْإِلَيْلِيَّةُ بَيْنَ الْحَوَاسِ وَالْعُقْلِ ، وَيَنْكُرُ أَنْ تَكُونَ الْحَوَاسِ سَبِيلًا إِلَى
الْمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ ، إِنَّمَا هِيَ أَدَاءٌ يَسْتَعِينُ بِهَا الْعُقْلُ عَلَى التَّمَاسِ الْحَقِيقَةِ
الْخَالِدَةِ ، وَهَذِهِ الْحَقِيقَةُ لَنْ تَكُونَ يَوْمًا فِيمَا تَنْقَلِهِ الْحَوَاسُ مِنْ
صُورٍ ، بَلْ يَدْرِكُهَا الْعُقْلُ وَحْدَهُ . وَعِنْدَهُ أَنَّ الْحَوَاسَ الْخَادِعَةَ
مَسْؤُلَةُ عِمَّا أَلْقَى فِي رُوعِ الْإِنْسَانِ مِنْ خَدْعَةِ الدَّوَامِ الَّذِي يَنْسِبُهُ
لِلْأَشْيَاءِ ، أَمَّا الصِّيرُورَةُ — أَى التَّغْيِيرِ الدَّائِمِ — فَحَقِيقَةٌ لَا يَقْوِي
عَلَى إِدْرَاكِهَا إِلَّا الْعُقْلُ الْمُجَرَّدُ . وَإِدْرَاكُ الصِّيرُورَةِ وَقَانُونَهَا هُوَ
رَسَالَةُ الْإِنْسَانِ فِي الْحَيَاةِ ، وَهُوَ السَّبِيلُ إِلَى السَّعَادَةِ؛ لِأَنَّ فِي تَفْهِمِ
قَانُونَهَا شَعُورًا بِالْاطْمِئْنَانِ وَالرَّضْيِ ، وَمَا دَمْتَ تَعْلَمَ أَنَّ قَوَامَهَا الْجَمْعُ
بَيْنَ الْأَضْدَادِ فَلَا يَنْسَجِمُ الْكَوْنُ وَيَتَنَاغِمُ إِلَّا إِذَا التَّقَى الْخَيْرُ وَالشَّرُّ،
وَلَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا مَعَ السُّرُورِ وَالْأَلَمِ ، وَالْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ، وَحَسْبَكَ أَنْ
تَعْلَمَ هَذَا لِتَنْعَمَ بِالسَّعَادَةِ الَّتِي تَرِيدُ .

الفصل الخامس

إمبُدْقليس (Empedocles)

ولد في صقلية حوالي سنة ٤٩٥ ق. م. وتوفي حوالي سنة ٤٣٥ ق. م. ولا نكاد نذكر حتى نذكر معه فيثاغورس لشدة ما بينهما من شبه، من حيث الشخصية القوية الساحرة التي ملكت على الخلف أباهم، فأوحت إليهم طائفة من الأساطير والقصص، اتحلواها اتحالاً، وأضافوها إليه حتى تراكمت حوله، فغاص الرجل تحت أكdas من نسج الخيال، كادت تتحمّي في غمارها معالم حياته الحقيقة التي يعني بها التاريخ . ومهما يكن من أمره فقد كان خطيباً مصيقعاً، طلق اللسان، ساحر البيان، يرسل القول فينفذ إلى قلوب السامعين ويملاك منها الزمام، وسرعان ما تولي زعامة الشعب في بلده بصقلية يناضل عن حقه وحريته، ويذود عن ديمقراطيته عدوان الخصوم من دعاة الأرستقراطية، حتى اتهى به الأمر إلى النفي والتشريد .

لم يكن إمبديليس في فلسفته مبدعاً منشئاً، ولكنه استعرض مجموعة الآراء المتباعدة التي قدمها أسلافه، فكانت رسالته أن يوفق

بينها ويدنى أطرافها المتناقضة في نظام واحد مستقيم ، دون أن يضيف إليها فكراً جديداً .

فلذلك «بارمنيدس» قد خلف وراءه فلسفة محورها أن أساس الكون وجود مطلق مجرد عن الأجسام يدركه العقل ، وتضييف إليه الحواس عالم الأشياء الذي هو في حكم العدم لأنّه وهم خادع.

وذلك هرقلطيتس من ناحية أخرى، ينقض رأى بارمنيدس ، ويثبت أن التحول والتغير حقيقة لا تُنكران ، وأنهما جوهر الكون وأساسه ، فليس الكون في رأيه كينونة دائمة على صورة واحدة لا تتغير ولا تحول ، إنما هو قلب حَوْل ، لا يستقر على حال واحدة لحظة واحدة .

هذا رأيان متناقضان تعاقبا في تاريخ الفلسفة ، ينقض الثاني ما أثبت الأول ، بفاء امبذقليس^ج وحاول أن يؤلف منها حقيقة واحدة ، فوفقاً فيما أراد إلى حد كبير ^ج فأما استحالة الخلق والفناء والتغيير والتحول الذي ذهب إليها بارمنيدس ، فتنصب على الذرّات المادية التي يتكون منها الوجود ، فهي ^ج محدود لا يزيد ولا ينقص وبذلك يتحقق شرط الدوام والثبوت . وأما ظاهرة التغيير والحدوث فتطرأ على الأجسام من حيث الصورة^ج . وهذه المائدة التي أمامك قد تلاشى وتحول إلى صور أخرى من المادة ، ولكن ذراتها

التي تتكون منها سباق هي خالدة ثابتة ، فلن تفني منها ذرة واحدة . وبهذا تكون قد وفقنا بين الصيغة من ناحية والدوام من ناحية أخرى . وهكذا جمع إمبذقليس بين طرف النقيس ، فمهد الطريق أمام خلفه انا كسجوراس وجماعة الذريين كما سترى فيما بعد .

ولم يقتصر إمبذقليس على التوفيق بين هذين النقيسين ، بل تناول طرفين آخرين ، وقرب ما بينهما من شقة الخلاف ، ففلسفة المدرسة اليونية من ناحية يقررون أن الأشياء جمیعاً تتألف من مادة بعينها ، وإن اختلفت صورها وتبينت أشكالها ، فهي الماء عند طاليس ، وهي الهواء عند انكمسينس ، وفي ذلك اعتراف صريح بإمكان تحول هذه المادة إلى ألوان شتى ، ما دام هذا الخشب وذاك الحديد وما إليهما من ضروب المادة التي لا تقاد تقع تحت الحصر في أصلها ماء أو هواء . ومعنى ذلك أن الماء أو الهواء يجوز عليه أن يكون نحاساً أو خشباً أو حديداً أو ما شئت من ألوان المادة المتباينة ، أى يجوز عليه التغير . ولكن بارمينيدس من ناحية أخرى يصر على أن مادة الوجود تظل كما هي على صورتها ، ويستحيل عليها التغير والتحول ، وليس هذا الخلاف الذي تراه بين الأشياء إلا ضرباً من ضروب الخداع .

تناول إمبذقليس أطراف النقيسين مرة ثانية ليوفق بينهما ،

فإن كانت المادة الموجودة لا يجوز لها أن تقلب مادة أخرى تباينها فذلك صحيح مسلم به، على أن يتناول هذا الحكم العناصر الأولى وحدها، فلن تكون النار ماء، ولن يصير التراب هواء، أعني أن إمبـدـقـلـيـس عدل قليلاً في مبدأ بارمينيدس، فليس الوجود عنصراً واحداً متجانساً يظل كما هو لا يتغير، إنما هو مجموعة من العناصر، أو ان شئت تحديداً لرأيه فقل أنه أربعة عناصر: التراب والهواء والنار والماء، ويستحيل على واحد من تلك العناصر أن ينقلب إلى صورة أخيه. وإذا كنا نرى ملايين وملائيـن من ألوان المادة، فهى منزيج من تلك العناصر الأربعة الأولى، وتختلف الأشياء باختلاف نسبة المزج بين تلك الأصول الأربعة. وهكذا استطاع إمبـدـقـلـيـس أن يؤيد بارمينيدس فيما ذهب إليه من دوام العناصر الأولى واستحالة تغيرها، وأن يؤيد في الوقت نفسه المدرسة اليونية فيما ذهبت إليه من تغير العنصر الأول وتحوله وصيورته إلى ضروب شتى من ألوان المادة.

ولكن ائتلاف العناصر الأولى وانحلالها يتضمن اعتراضاً بوجود الحركة بين أجزائهما، إذ لا يمكن أن تكون تلك العناصر ساكنة، ثم يسعى بعضها إلى بعض حيناً، ويذهب بعضها عن بعض حيناً آخر. فكيف نعمل هذه الحركة، ومن ذا أنشأها وأوجدها بادئ ذي بدء؟ أما المدرسة اليونية فلا تتردد في أن

تعترف بأن المادة فيها القوة الدافعة التي تولد الحركة بنفسها إذا دعتها الحال إلى الدفع والحركة . فهواء أنكسمينس مثلا يحمل في صلبه قوة كامنة تدفع به إلى هنا وهناك ، كما تشكله في هذا الشيء أو ذاك . أما إمبذقليس فيرفض ذلك رفضا باتا وينكره إنكارا قاطعا ، فالمادة موات مطلق لا حياة فيها ، ولا يمكن أن تتمكن ذرة واحدة من القوة بين ثناياها ، وإذن فلم يبق إلا أن نسلم بأن القوة التي تحرك المادة هي قوة خارجة عنها . ولما كانت حركة المادة هي إما في اتصال العناصر أو في انفصالها . ولما كان الاتصال والانفصال ضد الدين مختلفين ، فلا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة ، فلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك ، هما عند إمبذقليس قوتا الحب والبغض ، الحب الذي يؤدي إلى التناغم والتناسق والاتحاد بين العناصر ، والبغض الذي يؤدي إلى التناحر والتفكك والانحلال بينها ، وليس ذلك شططا في القول ، فالحب والكراهة اللذان هما من أخلاق الإنسان إنما إلا صورة منعكسة من تينك القوتين المتضادتين اللتين تسيطران على الكون جمعا .

والعالم عند إمبذقليس سائر في حلقة متصلة ، يبدأ من حيث ينتهي ، وينتهي من حيث يبدأ . فقد بدأ الكون كتلة كرية كانت العناصر الأربع في لها مئاتلة ، متداخلة بعضها في بعض ، مندمجة .

في وحدة متساكة ، فلم يكن الماء منفصلاً عن الهواء ، ولا الهواء منفصلاً عن التراب ، بل كانت كلها مزجحاً انبهت فيه شخصياتها ، ولو انتربعت منه قبضة وحللت إلى عناصرها لوجد أنها تتألف من كميات متساوية من تلك العناصر . وقد كانت القوة المسيطرة على الكون إذ ذاك هي الحب الذي ألف هذه الأشتات فكانت خلقاً واحداً ، ولكن قوة أخرى أعني قوة البغض التي تحول بالكون نحو التفكك كانت تخبيء خارج حدود الكون ، تحفظ للسعى والعمل ؛ فأخذت تتسلل شيئاً فشيئاً من محيط الكون الخارجي حتى نفذت آخر الأمر إلى قلبه ومركته ، وعندئذ أخذت تدب بين العناصر حركة التناحر والانفصال ، بعد أن كانت وحدة متأخرية متعانقة ، ولبست تلك القوة المهدامة تعمل بين عناصر الكون ، فاعتصم الشبيه بشبيهه ، وأخذت كل ذرة تسعى إلى عنصرها وقبيلها ، إلى أن تم الانفصال ، واستقل الماء كله في وحدة ، واجتمعت النار كلها في وحدة ثانية ، والتى الهواء كله في وحدة ثالثة ، و تكون التراب مجموعة رابعة ، وبذلك تم الأمر وانعقد لواء النصر للبغض والتناحر ، واندحر الحب وإنكمش ، ولكنه عاد فتغلغل في الكون ليعيد لنفسه النفوذ والسلطان ، وحاول أن يؤلف تلك العناصر المتناهنة ووحدة متناسقة كما كانت أول أمرها ، ولم يزل في سعيه لا يثنىء يأسه ولا قنوط حتى تم له ما أراد ، وهزم أمامه البغض هزيمة منكرة ،

وعاد الكون سيرته الأولى مزجحا متهدلا، ولكنه لم يلبث أن عاد فبدأ الرحلة من جديد ، وتسدل البعض إلى عناصر الكون حتى فصل بينها بعض الشيء، وها هو ذا الكون يسير في نفس الطريق ، طريق التنافر والانحلال ، وهو اليوم كما نرى في مرحلة متوسطة بين الاتصال التام والانفصال التام ، وسط بين التألف الكامل والتنافر الكامل إلا أن منطق السير قد قضى بأن ترجع كفة الكراهية ، حتى لنرى الكون أقرب إلى التفكك منه إلى الوحدة ، وهو لابد سائر في الطريق إلى غايتها حتى تستقل العناصر بعضها عن بعض ، على ألا يقف الكون عند هذه الخاتمة ويجمد ، بل سيبدأ الشوط من جديد وهلم جرا .

★ الفصل السادس ★

المذهب الذهري

أو

مذهب الجوهر الفرد (Atomism)

أقام هذا المذهب رجال ، أما أحدهما "ليوسيبس" (Leucippus) ، فلا يعى التاريخ شيئاً من حياته ، فلا يذكر متى ولد وأين أقام ، ولا متى أدركه الموت ، إلا أنه يرجح أن يكون قد عاصر إمبذقليس وأنه كسيجوراس . وأما الآخر "ديقريطس" (Democritus) فقد ولد في بلاد من أعمال "تراتقيا" يدعى "أبدراء" (Abdera) ، وكان واسع العلم راغباً في تحصيله رغبة حارة ، وقد وهبه الله بصيرة نافذة وفكراً ثاقباً ، بحيث لانكاد أنواع المعرفة تقع أمامه حتى يتمها التاماً فإذا هي جزء منه . وقد حفظته تلك الرغبة الملحة في التحصيل إلى الرحلة في أقطار الأرض ، فزار مصر وجاس خلاها ، وعرج على بابل وطقوف في أنحائها ، وقد قيض له أن يعمر طويلاً ، فلم يمت حتى نيف على التسعين .

كان المذهب الذهري أو مذهب «الجوهر الفرد» ثمرة هاتين القريحتين ، ومن العسير بل من المستحيل أن نرد لكل منها

حقه فيه ، فليس لدينا من وسائل الإثبات ما نستطيع به أن نرجع كل فكرة إلى صاحبها ، ولكننا لا نخطئ إن قلنا إن ليوبوس هو واضح الأساس ، وأن ديمقريطس هو الذي أقام البناء وخرج منه الفصول والفروع ، كما أن له الفضل الأول في إذاعة المذهب حتى كان له من الشيوع عندئذ ما جعله خليقا بالذكر والتسجيل .

أما هذا المذهب في حقيقته فيكمل النقص في فلسفة إميدقليس ، أو إن شئت فقل يصحح أخطاءه ويقوم ما اعوج من منطقه . فلعلك تذكر أن فلسفة إميدقليس لم تضف فكرا جديدا ، بل اقتصرت على التوفيق بين فلسفتي بارمينيدس وهرقليطس ، فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته ، واعترفت مع الثاني بتحوله وصيروته ، ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التي ذهبت إلى أنها تتألف من أجزاء ، أي ذرات ، لم ينقص عددها ولن ينقص ، ولم تزد ولن تزيد من الأزل إلى الأبد ، فهي من هذه الناحية باقية خالدة . أما التغير والتتحول ففي انضمام الأجزاء إلى بعضها وانفصالها .

هذا وقد رد إميدقليس الكون إلى عناصر أربعة : التراب والماء والهواء والنار ، لا تفتا في اتصال وانفصال يكونان سببا في نشأة الأشياء واختلاف صفاتها تبعا للاختلاف في نسبة المزج

يin العناصر . وقد زعم أنـ ما يدفع المادة الى الابتعام حيناـ والانحلال حيناـ آخرهما قـوتان متضادـتان متنازعـتان ، أعني الحب والنفور .

وأوأنعمت النظر قليلاً فيها ذهب إليه إمبدقليس لأحصيـت
عليه مأخذ ثلاثة : فهو أولاً قد فرض أن مادة الكون مـؤلفة من
ذرات لا ينقص عـددها ولا يزيد ، ووقف عند هذا الحـد من
القول ، وكان خليقاً به أن يتناول تلك الذـرات - وهي قطب
الرـحـى من مذهبـه - بالتعريف والـشـرـح حتى يـقدم لـنا عنـها
صـورـة صـحيـحة .

و ثانياً فرض أن تلك العناصر الأربع التي يتركب منها الكون، والتي تختلف في خصائصها وصفاتها، يتدرج بعضها ببعض في نسب مختلفة ، فتنشأ من المزيج صفات الأشياء المتباينة ، فالفرق بين صفات النحاس وصفات الخشب ناشئ من نسب العناصر التي يتركب منها الخشب والنحاس . ومعنى هذا أن خصائص العناصر الأولى أزلية أصلية لم تترفع عن شيء آخر . وأما خصائص الأشياء فمشتقة من كيفية تركيبها . وفي هذا التفريق بين صفات العناصر وصفات الأشياء التي تركبت منها تناقض ظاهر .

والقافية الثالثة هي ذلك الرأى الشعري الذى ارتאה فى الحركة

من أنها تنازع بين الحب والبغض، فهذا رأى جدير أن يكون من أساطير الأولين أو من خيال الشعراء، وليس خليقا بالفلسفة التي تقوم على المنطق الصارم.

وكان طبيعيا بحكم تطور الفكر أن يحيىء بعد إميدقليس من يصهر هذه الفلسفة ويزيل من جوهرها هذا التناقض وتلك المغامز لستقيم مع سلامة المنطق، وقد أدى تلك الرسالة ليوسبيوس وديقريطس مؤسسا المذهب النزري، فقد بدأ بالذرات يعللها ويصورانها، فرغمما أنها لو حللت المادة إلى جزيئاتها لاتنتهي إلى وحدات لا تقبل التقسيم، هي ما أطلقوا عليها اسم الذرات، أو الجواهر الفردية، وهي التي تكون من مجموعها مادة الكون، وهي لا نهائية العدد، وتبلغ من الدقة جداً يتعدّر معه إدراكها بالحواس، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب إميدقليس، إنما هي عنصر واحد متحانس، لأن الذرات الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعاً في انعدام الصفات والخصائص، إلا أنها تختلف حيثاً كذاً نثانية شكلاً وقابلاً. ولما كانت الذرات خلوا من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التي ندركها في الأشياء ناشئة عن كيفية ائتلاف الذرات في تكوينها للأجسام.

ولكنا مهما جردنا تلك الذرات من الصفات فلا مناص من

أن نضيف إليها واحدة أو اثنتين، فهى صلبة ما دامت قد بلغت حدا لا تقبل معه التجزئة، وهى كذلك ذات ثقل وزن، وإن كان لا نستطيع أن نقول في يقين هل أضاف الذريون هذه الصفة الأخيرة إلى الذرات نفسها أم اعتبروها كسائر الصفات التي تنشأ من تحرك الذرات وتجمعها . ومن الأدلة التي تساق في هذا المقام لترجيع الحكم بأنهم أضافوا إلى الذرات نفسها صفة الوزن أن الأبيقوريين فيما بعد — وقد أخذوا عن الذريين مذهبهم في الذرات واتخذوه أساسا لفلسفتهم — كانوا يرون أن للذرات وزنا ونقلاء، وقد تكون هذه إضافة من عندهم، ولكننا نرجح أن تكون منقولة مع أصلها عن ليوبس وديقريطس .

وإذا كانت تلك الذرات أجراما ضئيلة دقيقة لها سطوح خارجية محطة بها، فهى إذن منفصل بعضها عن بعض، ولا بد أن يكون — إذن — ثمة شيء بينها، وأن يكون ذلك الشيء هو الفراغ المطلق أو كما يسميه بعضهم الخلاء ، أليس الذرات يسعى بعضها إلى بعض فتأتلف أو تتنافر فينضم بعض إلى بعض ويذهب بعض عن بعض وهكذا؟ فكيف تم هذه الحركة التي لا تقطع بين الذرات إذا لم يكن هناك فراغ تنتقل فيه؟ أعني أنه لو كان الكون غاصا بالسادة المتصلة المتلاصقة لتعذر تحريره تماما، ما دامت كل ذرة مضبوطة من كل جانب وليس

لديها مجال تحرّك فيه . وبناء على ذلك يكون في الكون حقيقتان أوليتان : الذرات والفراغ ، لـالمادة والـعدم ، وهما يقابلان ما يسمى عند المدرسة الإيلية الـالوجود والـاللاوجود ، غير أن المدرسة الإيلية كما علمت قد أنكرت اللاوجود إنكارا تاما . وقالت إن الـالوجود وحده هو الـالموجود . أما جماعة الذريين فقد أثبتوا الحقيقتين جنبا إلى جنب ، فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كـالمادة سواء بسواء ، والفرق بينهما هو الفرق بين الوعاء الفارغ والوعاء الملىء .

ولكن إذا سلمنا بما يقول الذريون من وجود الفراغ إلى جانب المادة ليتسير لها الحركة ، فمن ذا الذي دفع الذرات إلى الحركة أولا ؟ من أين هذه القوة الدافعة التي بعثت المادة على الحركة بعد السكون ؟ نحن لا نملك اليوم ما نعتمد عليه في الحكم برأى الذريين في ذلك ، ولذا لو فرضنا أنهم كانوا كالابيقوريين فيما بعد ، وكانوا قد أضافوا إلى الذرات صفة الشغل — كما أسلفنا — يصبح تعلييل الحركة عندهم هينا ميسورا . فتشغل الذرات يدفعها إلى السقوط المستمر في الفضاء الافتراضي ، وبدهى أنه كلما كبرت الذرة ازدادت ثقلًا ما دامت الذرات جميعا متجلسة في مادتها ، فإن كانت هذه الذرة ضعف زميلتها حجا ، وجب أن تكون ضعفها وزنا كذلك ، ولا بد أن يكون الذريون قد توهموا خطئين

أنه كلما ازداد الجسم ثقلًا اشتدت سرعة سقوطه . وبناء على هذه الخطوات الثلاث : اختلاف الذرات في الحجم ، فاختلافها في الثقل فاختلافها في السرعة ، يحدث أن الذرات الكبيرة السريعة تصدم الصغيرة وتزيحها يمنة ويسرة لكي تشق لنفسها طريق الهبوط ، وأما تلك الذرات المزاحلة ذات اليمين وذات اليسار فسرعان ما يلتصق بعضها بعض فت تكون نواة تجتمع حولها الذرات حتى تكون في النهاية عالماً عظيماً ، وما أكثر العوالم التي تكونت ، وإيس عالماً هذا إلا واحداً منها ، وقد تعود ذرات العالم المستكون إلى التفرق ثانية ، فينحل وتدركه الخاتمة .

إذن فالمادة متحركة أبداً ولا يطأ عليها السكون ، ولكن هل تسير في حركتها وفقاً لخطة مقدورة مرسومة ، أو أنها تخبط في ذلك خبط عشواء؟ هنا لا يتردد ديمقريطس في القول بأنها الضرورة الآلية العمباء وحدها هي التي تدفع الذرات هبوطاً إلى أسفل ، أو دفعاً ذات اليمين وذات اليسار ، دون أن يكون لها قدر معلوم ولا سبب مرسوم ؛ ولكن أنا كـسجوراس الذي كان يعاصره ، والذى سنتحدث اليك عنه في الفصل الآتى ، كان يعتقد أن ثمت قوة عاقلة رشيدة تدبّر تلك الحركة وتملك زمامها ، فتسير بها في سوء السبيل .

ولم يكن رأى ديمقريطس في آلية الحركة وفوضاها يمضي دون

أن يترك أثره العميق في زعزعة دين اليونان وهدم آلهتهم ، لأنه إن كانت العوالم تسير من تلقاء نفسها لم يعد للإنسان في آلهته أمل يرجوه ، بل ذهب ديمقريطس في الكفر إلى حد بعيد ، فزعم أن فكرة الآلهة قد نشأت من الخوف من الظواهر التي تحدث في الأرض حينا ، وفي السماء حينا ، فتنخلع لها قلوب البشر ، كالزلزال والبراكين والمذنبات والشمب وما إليها .

ولما كان كل شيء في الكون مؤلفا من ذرات تختلف شكلها وحجمها ، كانت النار كأى شيء آخر مركبة من ذرات ، إلا أنها ناعمة مستديرة ، والنفسم الإنسانية ليست إلا قبسا ناريا يتكون كذلك من ذرات ناعمة مستديرة ، إلا أنها أدق من النار المعروفة ماء وأشد صفاء ، فإذا أدركها الموت تفرقت ذراتها .

وقد أدى ديمقريطس برأى في إدراك الحواس للأشياء ، خلاصته أن المرئيات الخارجية تتبعث عنها صور تقع على الحواس فتؤثر فيها ، فتعكس صورها على صفحة الذهن . أما صفات الأشياء كاللون والطعم والرائحة فلا تقوم بالأشياء نفسها ، ولكن تنفعل لها حواسنا ، ولذلك مختلف في مقدار التأثير بها .

ويحمل بنا أن نختم القول عن المذهب الذي برأى ديمقريطس في السعادة ، وإن لم يكن قائما على نظرية الذرات ، فهو ينصح

لإنسان أن يمتع نفسه ما وسعته المتعة ، وألا يسىء إليها أو يكدر
 صفوها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ؟ وليست السعادة مرهونة
 بالقصور المشيدة والضياع الفسيحة ، إنما هي متوقفة على الحالة
النفسية وحدها ، فكلما ازدادت هدوءا وصفاء ازداد المرء سعادة
ونعيا ، والسبيل المؤدية إلى ذلك هي اعتدال الحاجات وبساطة

العيش .

الفصل السابع

أناكسجوراس (Anaxagoras)

ولد في كلازوميني (Clazomenea)، بلد من بلاد آسيا الصغرى نحو سنة ٥٠٠ ق. م، من أسرة نبيلة، وقد بسط الله له في الرزق فكان غنياً واسع الثراء، ولكن التكاثر لم يلهمه عن طلب العلم، فلم يلبيت أن خلف وراءه أرض الوطن ينشد الحكمة، ثم قصد إلى أثينا، ولم تكن بعد قد فتحت أبوابها لمستقبل الفلسفة، فكان أناكسجوراس أول من غرس بذورها في أرضها، ومنذ ذلك الحين أصبحت أثينا مركزاً للتفكير عند اليونان، ولم يمكث أناكسجوراس في هذا البلد طويلاً حتى توثقت أواصر الصلة بينه وبين أعلام الرجال في ذلك الوقت، فكان صديقاً حمياً لبركليس (Pericles)، ذلك السياسي العظيم، ويوريبيدس (Euripides) الشاعر المعروف؛ وقد كلفته صداقته بركليس ثمناً غالياً : ذلك أن حزباً سياسياً قوياً كان يعارض بركليس ويكيده له ولأصحابه، ففكر - فيمن مكر بهم - بهذا الصديق أناكسجوراس الذي لم تعنه السياسة في كثير ولا قليل . ولكن حسبه جريمة أن يتصل الود بينه وبين بركليس، فرماه رجال ذلك الحزب بالإلحاد،

لتحق عليه لعنة الله والناس . ألم يقل أنا كسيجوراس إن الشمس صخرة ملتهبة ، وإن جرم القمر من تربة ؟ فيا لها زراعة بالشمس والقمر ، وها عند اليونان إلهان يتزلان من قلوبهم أسمى منازل التقديس ، حتى أفلاطون وأرسسطو كانا يريان أن النجوم كائنات إلهية . وما أسرع ما سيق أنا كسيجوراس إلى هيئة القضاء لترى رأيها فيه ، ولكنه فر من المدينة هارباً بعون صديقه بركليس ، وأخذ سنته نحو وطنه في آسيا الصغرى ، حيث استقر في مدينة لا مبسا كوس (Lampsacus) ، وظل بها حتى فاض روحه بعد أن بلغ من العمر اثنين وسبعين سنة . وقد دون فلسفته في رسالة كانت شائعة متداولة في عهد سقراط ، ولم يبق لنا منها اليوم إلا أجزاء متشرة .

أقام أنا كسيجوراس فلسفته على نفس الأساس الذي اتخذه من قبله إمبذقليس وطائفة الذريين ، فأنكر الصيورة المطلقة التي تذهب إلى تحول الكون تحولاً مستمراً من حالة الوجود إلى حالة اللاوجود ، ومن حالة اللاوجود إلى حالة الوجود ، لأنه يعتقد أن المادة لا تنشأ ولا تفنى . فينبغي أن نلتسم علة التحول الذي يطرأ على الأشياء في اتصال أجزاء تلك المادة وانفصالها . يقول أنا كسيجوراس : « لقد أخطأ اليونان في زعمهم أن الأشياء تحدث وتزول ، وليس في حقيقة الأمر نشأة وزوال ، إنما هو اتصال .

وانفصل يطرأ على مادة موجودة فعلاً، وكان أقرب إلى الصواب
أن تسمى هاتان تكيونا وانحلالاً ».

استعرض أناكسيجوراس آراء السابقين ، فرأى الذررين
يزعمون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة الصورة،
ورأى إمبدو قليس من قبلهم يذهب إلى أن أصل العالم عناصر
أربعة ، فرض المذهبين جيئوا ؛ فليس مصدر الأشياء عنصرا
واحدا هو الذرات ، ولا عناصر أربعة، بل إن أنواع المادة على
اختلافها سواء في الاصالة والأقلية ، فليس ما يبرر أن نلتمس
أصل الذهب في التراب أو النار ، والخشب في الهواء أو الماء،
ولم لا يكون الذهب والتراب والخشب وال الحديد والنحاس والعظم
والشعر والماء إلى آخر هذه المواد التي تصادفنا في الكون أنواعا
أولية وعناصر أساسية لم ينشأ أحدهما من الآخر؟ وإذا ففي
الكون من الأصول والعناصر بمقدار ما فيها من مواد . هذا وقد
أنكر أناكسيجوراس على طائفة الذررين ما زعموه من إمكان تقسيم
المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم ، وأكَدَ أن المادة تتجزأ إلى
ما لا نهاية .

وقصة الكون هي أن تلك الملايين من العناصر المادية
كانت في الأزل خليطا ممتاسكا في كثرة تمتد في المكان إلى ملا-

نهاية، ثم بدأت المواد سيرها بأن أخذت تتحل وينفصل بعضها عن بعض ، ليسعى كل شبيه إلى شبيهه ، فذرات الذهب التي تتشدّه هو استقلال كل من تلك العناصر استقلالا لا يشوبه ذرة واحدة من عنصر آخر، ولكن هذه الغاية التي تقصد إليها المادة لا تدرك في أعوام ولا دهور ، كلاماً بل هي ضرب من المستحيل الذي لن يدرك إلى أبد الآباد ، ذلك لأن المادة كما سبق لنا القول ممكنة التقسيم إلى ما لا نهاية له من ذرات . وهذه الذرات اللامنهائية لكل عنصر من عناصر المادة منبثة في العناصر الأخرى بحيث يستحيل أن تجتمع كلها في كلة واحدة ، فليس إلى حصر الأجزاء اللامنهائية من سبيل . وعلى ذلك فلن تخلص مادة من شوائب المواد الأخرى ، ولو التمست قطعة من مادة خالصة لا تعلق بها ذرات غريبة عنها فإن تظفر بما تريد ، وكل ما عساك أن تصادفه شيء يقرب مما تبغى ، فهذا الذي اصطدحنا على تسميته ذهباً ليس في حقيقة الأمر ذهباً خالصاً ، إنما هو أقرب المواد إلى الذهب ، لأن أجزاء الذهب فيه كثرة غالبة ، تحالفتها قلة من أجزاء المواد الأخرى ، وقل مثل ذلك في سائر العناصر .

يتضح من ذلك أن المادة قد دبت فيها الحركة لكي يسعى الشبيه منها إلى شبيهه ، ولما كانت هذه الغاية مستحيلة الحصول

فستظل الحركة دائبة الى الأبد ، وهنا نقف مع أنا^{كسيجوراس} كما وقفت مع إمبذقليس وجماعة الذريين ، نسائله عن تلك القوة التي دفعت المادة الى الحركة بادئ الأمر ، فمن ذا الذي بعث في المادة الميتة السعي والحركة ؟ الواقع أن نبوغ أنا^{كسيجوراس} وعقريته منحصران في الإجابة عن هذا السؤال ، ولو لا رأيه في الحركة والقوة الدافعة لما كانت له فلسفة تستحق النظر؛ فأنـت تذكر أن إمبذقليس قد ذهب الى أن الحب والنفور هما القوتانـ الدافعتان اللتان تفسران المادة على الاتصال دهراً والاتصال دهراً ، ثم تبعه الذريون فذهبوا الى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطاً آلياً في الفضاء ، فلا تسير على هدى ، ولا تقصد الى غاية كما يقول ديمقريطس . وكلا المذهبين — كما ترى — يتعلق بال المادة ولا يعدو نطاقها ، فأجزاء المادة تتدافع أو تتجاذب من تلقاء نفسها دون أن يشرف على سيرها سلطان بصير . أما أنا^{كسيجوراس} فقد خطأ بالفلسفة خطوة جديدة ، سمت بها عن مستوى المادة ، فذهب إلى أن القوة التي تدفع المادة وتسيرها هي عقل حكيم رشيد ، ذكرى بصير^(١)، يولد الحركة في المادة إقبالاً وإدباراً حتى ت تكون منها العوالم . لقد بهر أنا^{كسيجوراس} ما يشمل الكون من نظام وجمال وتناسق ، فأدرك على الفور أنهـ

(١) يسمى هذا العقل الحكيم في عرف الفلسفة « نوسا » Nous

يستحيل على قوة عبء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم،
 فهو — كما يظهر — لا يخبط في سيره خبط عشواء، بل يقصد
 إلى غرض محدود؛ وإن الطبيعة لتضرب الأمثال كل يوم على
 أن لها فكرة تسعى إلى تحقيقها . وكيف يسive العقل أن يكون
 تناسق الكون وجماله ونظامه من فعل قوة آلية لا تعرف التناسق
 والنظام ؟ وهل تنتجه هذه — إذا أطلق لها الأمر — إلا عباء
 وفوضى ؟ فلا يجد أناكسجوراس سبيلا إلى الشك في أن عقل
ذكيًا يدبر المادة ويحكمها ، وهو الذي رسم لها خطة السير،
ونسق بين أجزائها ، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الخلاب .

هذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال بالفلسفة من طور إنى
 طور، إذا جرينا مع القائلين بأن أناكسجوراس قد اعتذر ذلك
 العقل روحًا خالصاً مجرداً ولم يلبسه لباساً من المادة ، وقد حكى
 عنه هذا القول أرسطو وهو قريب العهد بـأناكسجوراس ، ويمكن
 أن يتخذ حجة يعتمد عليها ، فهو يشير إشارة واضحة إلى أن
 أناكسجوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل ،
 بفرده عن الأجسام تجريEDA مطلقاً ، وقد تبع أرسطو في ذلك طائفته
 من أربع كتاب الفلسفة في العصر الحديث ، أمثال « زلر Zeller »
 و « Erdmann » ، إلا أن فريقا آخر من مؤرخي الفلسفة ،

أشهرهم الأستاذ « بيرنت Burnet » ، يعتقد أن أناكسيجوراس كان كسابقيه عاجزا عن التفكير المجرد الصحيح ، فألبس العقل الذى ذهب إلى وجوده صورة مادية ، وبحثهم في ذلك أنه أضاف إليه صفات توصف بها المادة ووحدتها ، فقال عنه : « إنه أكثر الأشياء دقة ونقاء » ، وإنه « صاف لا تشو به شائبة من العناصر الأخرى » . والدقة والنقاء والصفاء وما إليها هي صور للأجسام المادية ، وال فكرة المجردة المطلقة لا تعرف شيئا منها . كذلك يحتاج هذا الفريق من الكتاب بأن أناكسيجوراس كثيرا ما تحدث عن العقل بالكبر ، وهذا كم لا ينصلب إلا على المادة المحسنة ووحدتها . وخلاصة القول أن هذه الطائفة من المؤرخين لا تميل إلى الأخذ بالرأى القائل بأن أناكسيجوراس استطاع أن يدرك عقلا مجزدا عن الجسم ؟ والأرجح أن أناكسيجوراس أدرك القوة العاقلة المجردة ، وأن رأى أرسسطو فيه أقرب إلى الصحة ، وأن الأدلة التي احتج بها بيرنت وأمثاله من دودة . الصفات المادية ليست قاصرة على المادة ووحدتها ، وكثيرا ما نطلقها على القوى المجردة ، فإذا قلنا إن أرسسطو رجل ذو فكر ثاقب وأن أفلاطون ذو بصيرة نافذة ، أيكون معنى ذلك أننا نريد حقا أن فكر أرسسطو يثقب الأجسام كما تقبها الإبرة ؟ وأن بصيرة أفلاطون تنفذ كما ينفذ المسار ؟ لا ، بل هي مجازات لغوية كثيرة في اللغات كثيرة

عظيمة بسبب أن اللغة تنشأ في أول عهدها وتدرج بين المحسات، ف تكون ألفاظها متعلقة بالأشياء المادية التي تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشري ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيما ليس له صور مادية، اضطر اضطراراً أن يستعير هذه اللغة التي خلقت في أولها لما يقع تحت الحواس، ليعبر بها عن معقولاته المجردة؛ وإذن فمن الغبن أن نستند على الصفات المادية التي أطلقها أنا كسيجوراس على العقل ونحكم بأنه تصور العقل في صورة مادية.

وأما وصفه العقل بالكبير، وأن يظن لذلك أنه قد تصور العقل مادة تشغله حيزاً، فذلك اعتساف في الحكم، لأننا إذا قلنا إن عقل أفلاطون أكبر من عقل فلان، فلا يكون معنى ذلك أن تفكير أفلاطون يشغل حيزاً من المكان أكبر مما يشغله تفكير فلان، إنما هي مقارنة نسبية أجريناها لندرك قوة هذا منسوبه إلى ذلك، ولسنا نشك في أن ذلك ما قصد إليه أنا كسيجوراس حين قال: إن العقل الذي يحكم الكون متجانس في جوهره، ولكنه مختلف صغراً وكبراً باختلاف الأجسام التي يحمل فيها، فالعقل الأكبر يدبر العالم بأسره، وهو لا يختلف في طبيعته عن العقل الأصغر الذي يسير الإنسان فالحيوان فالنبات.

والخلاصة أن أنا كسيجوراس لم يصوّر لنفسه العقل الذي

غرض وجوده في صورة مادية، بل كان أول من ميز تمييزاً واضحًا بين عنصرى العقل والمادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها، وقد بعثه على الاعتقاد بوجود العقل عاملاً : الأول ما قدمنا من أنه رأى ما في الكون من نظام وتناسق وجمال (١) ما يستلزم قوة مدبرة عاقلة . والثاني هذه الحركة التي تدب في الأشياء ، والتي تسلك في سيرها سبيلاً مستقيمة مؤدية إلى غرض مقصود، فذلك العقل هو الذي دفع المادة الأولى التي كانت مزيجاً من أخلاق العناصر المختلفة إلى الانحلال التدريجي، وإلى التئام العناصر المتشابهة منها؛ ولما كان العقل سبباً لحركة، فيبهي أن يكون هو نفسه لا حركة فيه، لأنه لو لم يكن كذلك لاستلزم بدوره محركاً وهم جرا .

تناسق المادة من ناحية وحركتها من ناحية أخرى كانا إذن مقدمتين خاص منهما أناكسجوراس إلى نتيجة منطقية، هي وجود العقل المدبر الرشيد الذي يعمل على التناسق والجمال بين أجزاء المادة، والذي يبعث المادة على الحركة الدائبة . ومعنى ذلك بعبارة واضحة أن أناكسجوراس لم يستنتاج من دقة النظام في الكون وجود القوة الخالقة، بل القوة المنظمة، والفرق واضح بين القولين؛ فأنت إذا صادفت آثاراً لمدينة قديمة في عرض الصحراء، شيدت دورها ونسقت طرقاتها، سار بك المنطق إلى

نتيجة مختومة هي أن عقلاً مدبراً أشرف على إقامة تلك الدور وتنظيمها، ولكن تخطئ خطأً واضحًا لو زعمت أن نظام التشيد وجمال تنسيقه دليلان على أن عقلاً خلق المادة التي أقيمت بها الدور.

إذن فالعقل عند أنا كسجوراس لم يخلق المادة من عدم، بل العنصران قد يمان أزليان نشأ كل منهما بذاته، ثم طرأ العقل على المادة فبعث فيها الحركة والنظام بأن اندس في مركز تلك الكثلة المادية الأولى، التي تمتد إلى الالاتجاهية، والتي امترجت فيها ألوان المادة امترجاً بلغ حد الاندماج، ولما استقر العقل في قلب المادة أضطرب بالحركة، فاهترت النواة المركزية من المادة، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه، كما تلقي بالمحر في الماء فتحدث موجة دائيرية تأخذ في الاتساع تدريجاً حتى تشمل المحيط بأسره، وكانت الحركة كلما انبسط نطاقها تناولت مادة جديدة فدفعت بها إلى الحركة وهلم جرا، وسيظل تيار الحركة إلى الأبد يوسع من نطاقه ويتناول جديداً من المادة، يسعى بدوره إلى التماس أشباهه من المادة ليندرج فيها، فالذهب يعتصم بالذهب، والخشب يلائم بالخشب، والماء يلتقي بالماء... وأقول ما انفصل من الذرات ما توافق فيها الحرارة والجفاف والخلفة، فاجتمعت وكونت الأثير أو الهواء العالى، ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة الرطبة.

المظلمة فكانت الهواء السافل ، ثم دار الهواء السافل حول المركز فنشأت الأرض وانداحت قرصا مسطوحا يسبح فوق الهواء ، وكل أجسام السماء قطع صخري ينثرت من الأرض نتيجة لدورانها . فالقمر جزء من الأرض يعكس أشعة الشمس فيبدو لسكان الأرض مضيئا . وقد كان أناكسيجوراس بهذا الرأي أول من علل ضوء القمر على الوجه الصحيح ، كما أنه أول من فسر الكسوف والكسوف تفسيرا يتفق مع الرأي الحديث . ولقد كان يعتقد أن هناك كثيرا من العوالم الأخرى غير عالمنا هذا بسموسها وأقمارها ، وأنها جميعا مأهولة بالسكان ، ويذهب إلى أن أصل الحياة جرائم كانت تسبح في الجح ، فساقتها مياه الأمطار إلى الأرض حيث تكاثرت وتتنوعت على الوجه الذي نرى .

وصفة القول أن لفلسفة أناكسيجوراس طابع مميزين : فهو أقل من فصل العقل عن المادة ، فاتجهت أنظار الفلسفه من بعده إلى هذه الناحية الجديدة - العقل - يتخذونها دور ظواهر الطبيعة موضوعا لدرسيهم ، وثانيا : قد حطم التزعة الآلية التي سارت قبل عهده ، إذ كانت تفسر الأحداث بعلوها ، أما هو فقد اتجه بتفسير الظواهر إلى أعراضها وغاياتها .

غير أنه بالغ في هذين الاتجاهين حتى كانوا موضع خطئة كذا

أنهما موضوع شهرته ، فقد أسرف في فصل المادة عن العقل وجعلهما أزليين أبديين ، فكان اثنينيا بالغا ، فلا هو فرض المادة أصلا للكون وفرع عنها العقل فيكون واحديا في ماديته ، ولا هو أكتفى بأن يكون العقل جوهر الكون ، وأن تكون المادة من خلقه وإنشائه فيكون واحديا في عقليته ، ولكنه أثبت كلا العنصرين وسلم بهما معا . هذا وقد أراد أن يجعل العقل أساسا للحركة حتى تكون الحركة مبصرة في سيرها ، ولكن لم يسعفه التطبيق الصحيح ، فزعم أن العقل حرك النواة المركزية في المادة ، ثم ترك الحركة توسيع من دائرتها بطريق آلة شيئا فشيئا ، فكانما انقلب العقل قوة آلة ، وكأنه انكفا بذلك راجعا الى حيث كان .
أسلافه من قبل .

الفصل التاسع

السوفسطائيون (The Sophists)

كان أناكسيجوراس خاتمة تلك المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة اليونانية ، وقد خطأ بالفلسفة خطوة خطيرة فأخرجها من الطبيعة المادية ، ونحا بها نحواً جديداً في البحث . إذ أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهي إلى هذا التناسق والتناعم والجمال ، بل لابد أن عقلاً حكيماً مدبراً ينسلك بالمادة سبيلاً سوياً في هدى وبصيرة ، إلى غاية معلومة مقصودة . وبهذا فرق أناكسيجوراس للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة بين المادة الحية ، وبين القوة العقلية المجردة ، التي تحكم في تلك المادة ، بين الجسم والعقل ، بين الطبيعة والإنسان ، فانصرفت الفلسفة منذ ذلك الحين إلى هذا الإنسان وخصته بالبحث والدرس ، وكان أول من شق هذه الطريق هم جماعة السوفسطائيين .

ويحمل بنا قبل أن نتناول بالشرح آراءهم . أن نلقي نظرة عجلى على بلاد اليونان في عصرهم حتى نلم بالمادة سريعة بحالتها الدينية والسياسية والاجتماعية ؟ وسنرى في وضوح وجلاء أن السوفسطائيين لم يخلقا فلسفتهم من عدم بل اتّرعواها من بيئتهم

باءوا صورة دقيقة لعصرهم ، ولسانا ناطقا يعبر عما كان يخالج
النفوس في ذلك الحين .

أرض اليونان وعرة المسالك ملتوية الأديم ، تنهض على
صدرها الحزن الجبال ، تحصر بينها طائفة من الأودية ، نشأت
في أكافها مدن متفرقة لا يتصل بعضها ببعض في سهولة ويسر ،
فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة ، بل
كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها ،
وتضع ما يطيب لها من قوانين ؛ وكان معظم تلك المدائن بالغا من
الصغر جدا بعيدا حتى لم يتجاوز عدد سكان بعضها عددا ضئيلا
من الناس ، يستطيع أفرادها أن يلتقوها جميعا في مكان بعينه ،
يناقشون في أمور الدولة ويتناولون قوانينها ونظمها بالتعديل
والتهذيب ؛ وإذا فلم تكن المجالس النيابية كما نعرفها اليوم معروفة
لهم ، لأن الحاجة لم تضطرهم إلى طريقة الانتخاب ، فكان كل
يوناني يمثل نفسه ويساهم في السياسة والتشريع ، وقد أدى تفرق
القوم في مدائن مستقلة إلى تناقضهم وتناكرهم ، فتولد بينهم شعور
المنافسة ، وتمكنـت من نفوسهم العصبية للبلد ، بحيث كانت
مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة ، وأخذت نزعة الأنانية تتسع
من عصبية المدينة إلى عصبية الفرد لشخصه ، فأصبح صالح الفرد
فوق صالح مدینته ، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتد

كل فرد بذاته، يود لو يرتفع على حساب مواطنه، ولعل هذا التطرف في تقدير الشخص لنفسه نتيجة طبيعية لما أصاب الفرد من إهمال وإذلال أيام كان زمام الأمر في أيدي البلاء.

وقد ساير الديموقراطية في تطورها انخالل في العقيدة الدينية ، فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم ، لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقديس ؟ وما ظنك بألهة نسبت إليها كل صنوف النقص والفحotor ، كما صورهم شعراء اليونان فيما رروا من شعر وأساطير ؟ هذا إلى تقدم العلم والفلسفة من ناحية أخرى ، فاكتسحت العقائد العتيقة البالية من الصدور ، وأصبح الناس يعللون ظواهر الكون تعليلاً طبيعياً دون أن يردوها إلى قوى الآلهة . ولقد من بنا في الفصول السابقة أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين العداء ، في غير تكتم ولا خفاء ، فنقد إكزنوفنس آلهة الشعب ، وحاول ديمقريطس أن يفسر تقديس الآلهة بالخوف من ظواهر الكون .

طفت على اليونان موجة من الشك ، وعمد الناس إلى القديم يهدمونه بكل ما وسعهم من معاول ، فاندكَت الأرضستقراطية دكاً وقام على أنقاضها بناء الديموقراطية ، ومما العلم والفلسفة عقائد الدين /

الحامدة، ولم تكدر تهوى هاتان الدعامتان حتى انهار في أثرهما كل شيء، فانحلت الأخلاق والعادات، وذهبت هيبة السلطان واحترام التقاليد، واتخذ الحيل الناشئ من عقائد أسلافه موضوعا للسخرية والفكاهة، وحطمت القوانين والأخلاق باعتبارها أغلالا تلجم الإنسان وتعوق غرائزه الطبيعية . ولم يكن السوفسطائيون إلا مرآة مجلوأة انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الحارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم في حياتهم العملية من ميول ونزعات .

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيفياغوريين أو الإيليين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتحذرون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجرا . وكان هذا من أسباب كرههم، لأن ذلك لم يكن عادة الشعب اليوناني من قبلهم .

وكانوا يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب إذ ذلك، فبروتاجوراس (Protagoras) — مثلا — كان يعلم قواعد النجاح في السياسة ، وجورجياس (Gorgias) كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، وبروديكوس (Prodicus) قواعد النحو والصرف، وهبياس (Hippias) التاريخ والطبيعة والرياضية . وعلى العموم

كان غرضهم تعلم اليونان ليكونوا وطنيين صالحين للحياة، وكانت السياسة والاشتغال بها أكبر شاغل لعقل اليونان اذ ذاك، وكان الطموح لشغل منصب سياسي كبير مستوليا على أذهان كثيرين، وقد ساعد على ذلك سيادة الديمقراطية يومئذ، فكان أهم ما يحتاج إليه الطالب البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدال حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة تعرض ، إما بفكرة صحيحة أو بلعب بالفاظ لإخراج السائل؛ لذلك كان من أهم تعاليمهم علم البلاغة ، وهم يعدون بحق مؤسسي هذا العلم . وكان ذلك يكون محمودا أو أنهم وقفوا موقفا صحيحا في تعلم البلاغة ، وخدموا بها الحقيقة حيث كانت ، ولكنهم قصدوا إلى تعلم الشباب كيف يخدمون الفكرة كائنة ما كانت ، وعلى أي وجه كان ، بالحق أو بالباطل ، فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أي سبيل ، حتى روى عن أحدهم « جورجياس » أنه قال : ليس من الضروري أن تعلم شيئا عن الموضوع لتجيب ، وقال إن في استطاعته أن يجيب بكل سائل عن كل ما يسأل . لذلك كانوا يعلمون كيف يكسبون خصومهم بكل الوسائل ، باللعب بالألفاظ ، بالاستعارات والكلمات الحذابة ، بخداع المنطق وتمويه الحقيقة . ومن أجل ذلك سمي اللعب بالألفاظ والتربيح في المحبج « سفسطة » اشتقاها من السوفسطائيين .

(١) مع أن الكلمة السوفسطائية في الأصل مأخوذة من « سوفرس » ومعناها « الحكيم » .

ترى من ذلك أن السوفسطائيين قد اتجهوا بعنادٍ لهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة الخالدة ، وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية من أخضر الطرق ، وقد وصف السوفسطائيون بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة ولكن يحب أن^ن نشير إلى أن كلمة الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه الآن ، بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح ، ففضيلة الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الأرض تدريب الخيول . ولما كان السوفسطائيون يدرّبون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي تحيط بهم ، فهم معلمو فضيلة بهذا المعنى .

وأقدم السوفسطائيين عهدا هو بروتاجوراس الذي ولد في أبديرا حوالي سنة ٤٨٠ ق . م . وأخذ يتجول في أنحاء اليونان حتى استقر في أثينا وليث بها شطرا من حياته غير قصير ، وأنجز كتابا في الآلهة استهل بهذه العبارة : « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أتصور أشكالهم ، وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول إلى المعرفة الصحيحة ، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان ». ولكن لم يظهر الكتاب في الناس حتى رمى بالإلحاد ، وأحرق الكتاب علينا ، وفتر بروتاجوراس هارباً .

من أثينا وقصد إلى صقلية، ولكن السفينة ارتطمت به في الطريق
فرق حوالي سنة (٤١٠ ق. م.)

أما المحور الذي دارت حوله فلسفة بروتاجوراس بل فلسفة
السوفسطائيين جميعاً، فهو عبارة المشهورة : «الإنسان مقاييس
كل شيء» وكانت هذه الجملة تمثل ميول الناس في ذلك العصر

وهي أساس تعاليهم كلها، وهانحن أولاً نتناولها بالشرح والتعليق :

كان الفلاسفة قبل سوفسطائيين يفرقون بين الحسن والعقل،
ويفرقون بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل، ويرون أن
الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس، ومن ذهب إلى هذا الفلاسفة
الإليليون، فقالوا إن الحق يدرك بالعقل، أما الحواس فغاية
خداعه، وكان هؤلاء الذين يرون التفريق بين الحسن والعقل
يقولون إن حسن كل إنسان خاص به، أما العقل فقدر مشترك
عام، ومن أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل أحاسيسه إلى
إحساس غيره، فأعمى اللون الذي لا يدرك اللون الأحمر مثلاً
لا يمكن أن تنقل إحساسك باللون الأحمر إليه، ولكن يمكن أن
تنقل فهمك لشيء إلى شخص آخر، كذلك إذا عرض مثثان على
جماعة من الناس فقد يراهما شخص متساوين، وقد يراهما الآخر
مختلفين، ولا سبيل من طريق الحسن لتفاهمهما، ولكن يمكن

أن يقام البرهان العقل على تساويهما، فاحساسي خاص بي
لا يشاركتني فيه غيري ، أما عقل فعام ، أعني أن فيه قدرًا مشتركا
بيني وبين الكائنات العاقلة .

جاء السوفسطائيون فأنكروا هذا ، كان الاعتقاد من قبلهم أن
هناك فرقاً بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ، وبعبارة أخرى
أن هناك فرقاً بين ما أدركه أنا من الشيء وبين الشيء في الخارج .
فقد أنظر إلى الأرض فأراها مسطحة وهي في الخارج وفي حقيقة
الأمر مكورة ، وقد أرى السراب ماء وفي الخارج لا ماء ، فالشيء
في الخارج موجود استقلالاً عن ذهني وحواسي ، ولكن هؤلاء
السوفسطائيين أنوا ينكرون هذا أيضاً ، بروتا جوراس كان يعلم أن
ليس هناك وجود خارجي مستقل عمّا في أذهاننا ، فما يظهر للشخص
أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا اختلفنا في رؤية شيء ، فما
أراه أنا حق بالنسبة لي وما تراه أنت حق بالنسبة لك . واسْتَر
بروتاجوراس في نظريته فقال : ليس هناك خطأ ، بل مستحيل
وجود الخطأ ، فكل ما تراه صواب لك ، بل لفظنا الخطأ والصواب
لا معنى لها ، فليس هناك شيء يسمى حقاً في ذاته أو في الواقع
أو نحو ذلك . ويظهر أن الذي دعا بروتا جوراس إلى هذا أنه
رأى أن المعلومات التي تصل إلينا إنما تصل من طريق الحواس ،

وإدراك الحواس مختلف عند الناس، فلا يمكن الاعتماد عليه بالإدراك
أن هناك شيئاً حقاً خارجياً في الواقع.

وتابعه على ذلك جورجياس السوفسطائي، فقد وضع كتاباً عنوانه "الطبيعة أو اللاوجود" حاول فيه أن يقين الدليل على هذه القضايا الثلاث "لا شيء موجود"، "إن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف"، "وإذاً يمكن أن يعرف فلا يمكن إيمانه إلى الغير".

أما القضية الأولى التي تقرر أن لا شيء موجود، فقد تابع
فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع
تحت الحواس، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي
الموجودة. أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون والتي
تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس، وكان
جورجياس يستعين منهج زينو من قبله في الجدل، ويعتمد على
بارمينيدس في آرائه في أصل الكون ليثبت بذلك بطلان المحسات،
فكان مثلاً يقول إذا كان ثمة في الوجود شيء فلا بد أن تكون
له بداية، وهو إما أن يكون قد نشأ من العدم، أو من وجود
سابق له، فاما النشأة من العدم فستحيله، لأن شيئاً لا يخرج من
لا شيء، وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له
بداية، وإذاً فلا شيء موجود.

وأداً القضية الثانية التي تقرر أنه حتى لو فرضنا وجود شيء فلا يمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لعقيدة السوفسطائيين في اعتقاد تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دون العقل، وما دامت إدراكات الحواس تختلف عند الأشخاص، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو، وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضاً قضية جورجياس الثالثة، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر.

وقد تابع من أتى بعد من السوفسطائيين هذه التعاليم وطبقوها على السياسة والأخلاق. فقالوا إذا لم يكن هناك حق في الخارج، وكان ما يظهر للشخص أنه حق فحق بالنسبة إليه وحده فلا يمكن أن يكون هناك قانون خارجي أخلاقي عام ينفع له الناس جميعاً، وإنما المسألة ترجع إلى إحساس الشخص نفسه، فما تراه حقاً فحق لك، وما رأيت عمله فاعمله ويكون عمله مشروعًا.

ويتبع هذا رأيهم في القانون فليس هناك قانون عام مؤسس على العدالة أو نحو ذلك، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس. وليس هناك قانون عادل في نفسه، وإنما قوانين الدولة كما قال بولس (Polus) وثراسيما كوس (Thrasymachus)

اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقواء وليختلسوا منهم ثمار قوتهم،
وإذا بلغ إنسان من القوة مبالغًا يستطيع معه الخروج على القانون من
غير أن يعاقب فله الحق في الخروج . لذلك يعدّون أول من رأى
أن القوة هي الحق .

وهذه التعاليم كما ترى تعاليم هدامة لكل نظام اجتماعي ،
للدين ، للأُخلاق ، لكل نظم الدولة ؟ ومن ثم كانوا مثالاً للسخط
من أتى بعدهم من الفلاسفة ، وموضعاً لانتقادهم وهدم تعاليهم ،
ولكنهم من غير شك نشروا التعليم في بلاد اليونان ، وهي جووا
الأفكار للبحث والمناقشة في أساس الأخلاق ، فهدوا الطريق
لتعاليم سocrates وأفلاطون ، وأسسوا علم البلاغة ، ووجهوا اهتمام
الناس إليه ، وكان تعاليم السوفسطائيين أثر مختلف في عقول
الباحثين في العصور المختلفة .

وتعاليهم هذه هي السبب في أن ليس لهم تعاليم فلسفية
إيجابية ، فقد قنعوا بأن ليس هناك حقيقة ، وإن وجدت فليست
من سبيل إلى اكتشافها ، وهذا خصصوا أنفسهم للبلاغة
والسياسة ، وقالوا إن لم تكن هناك حقيقة تعرف وتعلم ، فاما منها
باب الاستمالة والنأثير في الناس ، وإن لم يكن حق وباطل في ذاتهما ،
فهناك طرق للإقناع ، وهذا هو الطريق الذي سلكوه ، طريق
البلاغة .

ومهما قال الناقدون في فلسفة السوفسطائيين ، فلا سبيل إلى إنكار هذه الحقيقة ، وهي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية كهذه النهضات التي تجلى في التاريخ على فترات متباينة ، والتي يظهر أنها تتبع عهوداً تنشط فيها الفلسفة والعلوم ، فقد جاء السوفسطائيون بعد تلك الفترة التي امتدت من طاليس إلى أنكسمندر ، والتي امتلأَت بأعلام الرجال الذين انتجوا في الفلسفة والعلم إنتاجاً خصباً غزيراً ، فأخذت هذه الأكاديم من المعرفة تقتصر على طول الزمن إلى الدهماء قطرة قطرة ، إذ لا سبيل إلى علم الدهماء لها في حينها ومتابعتها خطوة خطوة ، فاستنار الشعب وأتسع أفقه العقل بعض الشيء ، وبدأ ينظر إلى آرائه القديمة ، وعقائده البالية نظرة الناقد الساخط ، ولم يتردد في هجرها ونبذها في ضوء فكره الجديد ؛ هكذا تتبع حلقات الفكر في التاريخ فيكون بناء في أوله وهداماً في آخره ، يكون أفكاراً إيجابية عند صدوره من أصحابه ، فإذا وجد سبيلاً إلى أذهان العامة كان قوة سلبية تظهر في صورة الشك والنقد والتحطيم ، وهذا عمله ما تنطبع به النهضات الفكرية في كل العصور من طوابع الشك والإإنكار التي تتناول بمعاولها الحكومة والتقاليد والعادات ؛ وإذا ما انقضت هذه العمد الثلاثة فقد تقوض المجتمع من أساسه ، وانبعثت روح الجماعة وظهرت روح الفرد بكل ماتجراه الأنانية وراءها من ذيول .

ولقد شهدت إنجلترا وفرنسا في أوائل القرن الثامن عشر نهضة فكرية كاتبة بيتاً ، فasad الشك وحاول الفكر أن يهدم كل قديم ، لا ينجو منه نظام من النظم ، فتناول الأسرة والدولة والقوانين ؟ وقد جاءت تلك النهضة أيضاً عقب عصر إيجابي بناي ، وهذا نحن أولاء اليوم نشاهد عهداً جديداً للشك ، بعد أن سبقه القرن التاسع عشر بظاهرة كبيرة من الإتساح العلمي ، تسللت إلى العقول تدريجياً ، فاتسع نطاق العقل ، ولم يعد يرضى الناس ثواب الفكر القديم ، وهم يحاولون اليوم أن يخلعوه ليستبدلوا به جديداً ، وما هو جدير بالذكر أن الفلسفة السائدة اليوم – وهي الفلسفة العملية – البراجماتزم^(١) – (Pragmatism) التي لا تريد أن تعرف بحقيقة في ذاتها مستقلة عن الإنسان ، بل الحقيقة عندها هي ما يكون نافعاً في الحياة العملية – قرية الشبه جداً بتعاليم السوفسقائين ؟ ولسننا نخطئ إذا قلنا إنها سوفسقائية العصر الحديث ، تحاول أن تُتخذ من الإنسان مقياساً لكل شيء ، وكل الفرق بينها وبين سوفسقائية بروتا جوراس هو فرق في معنى « الإنسان » فكان

(١) البراجماتزم – وإن شئت فسمها فلسفة الذرائع – مذهب نشأ من الأفكار الأمريكية ، وهو يرفض النظر في الحقائق المبنية فيزيقياً ، ويقصر نظره على البحث فيما يتصل بالوجود الواقعي ، وعنه أن النظريات والحقائق ليست ثابتة بل متغيرة بتغير الأزمان ، وأن الحق والفضيلة ما رأاه الناس أَنْفع لهم انت .

بروتاجوراس يعني به الفرد ، ومذهب البراجماتِم اليوم يريد به الإنسانية كلها . ولما كان ما ينفع الإنسان اليوم قد يضره غدا ، وما ينفع هذه الأمة قد يضر أمة أخرى ، إذن فليس ثمة حقيقة ثابتة خالدة .

ولا ريب في أن موضع الخطأ عند بروتاجوراس قد ياما ، وفي مذهب البراجماتِم حديثا ، هو الاعتماد على حواس الإنسان (مع أن حواس الشخص خاصة به) ، وتجاهل الجانب العقلي منه ، (مع أنه العنصر الذي يشترك فيه أفراد البشر جميعا) .

فليئن كان الدين للسوفسطائيين حقا بالإكثار من شخصية الفرد ، والمطالبة لا تفرض عليه الآراء والعقائد فرضا ، بل يقنع بها إقناعا ، فلا نذهب معهم إلى حد إهمال الحقيقة الخارجية مستقلة عن الإنسان . ولئن كان نذهب معهم فيما ذهبوا إليه من أن لكل إنسان الحرية في الرأي واعتقاد ما يرى ، فنحن نضيف إلى ذلك شرطا وهو : أنه لا يجوز لفرد أن يرى رأيا إلا إذا قام عليه الدليل العقلي دون إحساسه وشعوره و إن كما نوافقهم في أن الأخلاق تختلف باختلاف الشعوب إلا أنها لا تخلص من هذه المقدمة إلى النتيجة التي خلصوا إليها من أنه ليس هناك معيار خلقى حق في ذاته ، لأن اختلاف الرأى في الأخلاق كاختلاف الرأى في أي ظاهرة

أخرى لا ينهض دليلاً على انعدام الحقيقة في ذاتها، فإذا اختلفت الأقوال في شكل الأرض، هل هي مسطحة أم كُرِّية، فليس معنى ذلك أن ليس للأرض شكل ما . وهكذا الشأن في الأخلاق، فإن أجازت أمة البغاء وحرمه أخرى ، وإن أجاز المصريون القدماء زواج الأخت وحرمه غيرهم، فليس ذلك دليلاً على أن الإنسان مقاييس الأخلاق ، وأن ليس هناك حقيقة خلقيَّة ثابتة في ذاتها .

الفصل التاسع

سقراط (Socrates) سocrate

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرض كل نظام للسقوط ، وانهدم ما كان للناس من مثل يطمحون إليها ، سواء في ذلك الأخلاق والدين والحقيقة والقانون ، فقد ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والذلة وتفسير الخير والشر مذهبها يناسب هواه ويتافق وماربه ، وأخضعوا الدين للنقد والشك حتى كادت العقائد في الآلهة تندك من أساسها ، وأنكروا الحقائق الخارجية إنكارا ، فالإنسان هو مقياس كل شيء ، ولم يعتقدوا أن ثمة حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان ، وعيتوا بالعادات الموروثة والقواتين . بخاء سقراط وألفي هذه الأقاوم المتهدمة يعززها البناء ، فأقامها وأعاد لها النظام الذي أتلفه السوفسطائيون .

ولد سقراط في أثينا حول سنة ٤٧٠ ق . م من أب يحترف صناعة التماثيل وأم قابلة ، ولو أن التاريخ لا يعي عن طفولته ونشأته إلا قليلا لا يعني في تصويره تصویرا دقيقا ، إلا أن له خاصة عجيبة تحبيه إلى النقوس وتجذبه نحو القلوب ، فلا يكاد القارئ يتلو من تاريخه ذلك القليل المذكر حتى تسرع الصورة إلى صفحة الذهن

تامة واصحة ، هي بلا شك أشد وضوحاً من صورة أفلاطون الأرستقراطي ، وأنصع جلاء من صورة أرسطو العالم ، على كثرة ما أضاف التاريخ في حياتهما . احترف حرفة أبيه ولبث يزاولها حيناً قصيراً ، قيل إنه صنع خلاله مجموعة ضئيلة من التماشيل عرضت فيها بعد في الأكروبوليس بأثينا ، ثم ترك هذه المهنة ، وتنصص للفلسفة التي اعتبرها رسالته في الحياة ، وكان يعيش في أثينا ، ولبث فيها لم يغادرها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب أن يخترط في سلك الجيش . وظل مشتغلًا بالفلسفة حتى اتهم في نحو سن السبعين بإإنكار آلهة اليونان والدعوة إلى آلهة جديدة ، وأنه يفسد عقول الشبان ، فحكم عليه بالإعدام وأعدم .

كان سocrates قبيح المنظر، فهو قصير بدين دميم ، بارز العين ، كبير الأنف في قبح ، واسع الفم ، بالي الثياب ، وأراد الله أن يكون هذا الشكل المقووت مستقرًا لنفس قوية جميلة ذكية ، فقد كان عادلاً حتى لا يؤثر عنده أنه ظلم أحداً ، حكيمًا حتى قل أن يخطئ في حكمه على شيء بأنه حق أو باطل . وكان ضابطاً لنفسه إلى حد يستدعي الإعجاب ، راضماً حتى أصبحت طوع إرادته ، وحتى كان دخله القليل يكفي كل حاجاته . وكانت مواهبه العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية ، فهو مفكر دقيق الملاحظة يستغل مواهبه وينظم استعمالها ، وعلى كثرة ما جباه الله من مواهب العقل

كان يعلن أنه لا يعرف شيئاً، وليس حكماً ولكنه فلسفـ «محب الحكمة» فكتيراً ما قال : «أنا أعرف شيئاً واحداً وهو أنـ لا أعرف شيئاً» .

ولما كان سقراط يحب الحكمة وينشدها ، فقد كان يتلمسها في كل من يصادفه ، واعتقد أن ينزل إلى سوق أثينا أو المجتمعات العامة ، ثم يتحدث مع كل من أنس منه ميلاً إلى الكلام في مسائل الحياة والموت وما يتعلق بهما ، لا يعبأ بحالة من يحادثه . غني أم فقير ، شاب أم شيخ ، صديق أم غير صديق ، وحديثه مباح لكل من يريد ، لا يأخذ عليه أبراً كما كان يفعل السوفسطائيون ، ولم يكن يحتكر الكلام ، بل يتبادل الحديث ، ويوجه المناقشة إلى الجهة المستجدة ، وهذه الطريقة التي مهر فيها سقراط هي طريقة الحوار ، فكان يلقى على سامعه سؤالاً ثم يناقش جوابه ويصححه أو ينفيه ، ثم يتعرض للسؤال ويحييـ ، وكثيراً ما تعمد أن يورط محاوره في الخطأ أو يتورط هو في الخطأ لينكشف جهل محدثه ، أو ليستخلص منه النتيجة كأنـ قضية صحيحة معروفة من قبل .

ولم يكن سقراط يرى أنه مخير فيما يفعل ، بل كان يعتقد أنه مسير بوعي يملـ عليهـ ما يقول ، ويرسم له طريق المسير ، ويطأطـ على نتائج الأفعال قبل حدوثـها ، وهو إنـما يؤدى رسالة فرضتها

عليه الآلهة ، ليس له عن آدائها محيس ؛ وقد روى أفلاطون في أحد فصوله حديثا عما حدث لسocrates من وحي ، هذا نصه : ذهب شيريفون (Chairephon) حاجا الى معبد دلفي (Delphy) فسأل الكاهنة : هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سocrates ؟ فأجابت لا ... قال سocrates : فلما نمى إلى الحديث سالت نفسى : ماذا يعني الإله بهذا الحواب ؟ وإلى أي شيء يقصد ؟ ولم يدر بخاطرى قط أننى بلغت من الحكمة شيئا ، فماذا عساه يعني حين أجاب بأننى أوسع الناس حكمة ؟ إنه لا يجوز عليه الكذب ، فالكذب مستحيل على الله ، ولقد لبست في هذه الحيرة طويلا أسائل نفسى عن معنى ما نطق بها الإله ، وأخيرا وبعد تفكير طويلا قمت بالتجربة الآتية : التمست رجلا من يتظاهر ون بالحكمة ، وظننت أنى سأستطيع أن أفند قول الآلهة وأبلغها : «أن هذا الرجل قد بلغ من الحكمة مالم أبلغ رغم قوله إننى أحكم الناس» فاكدت أختبر الرجل - وإن أذكر هنا اسمه - وكان من أعلام أثينا ، ولم يكدر الحديث يدور بيننا حتى قلت في نفسى : «إن هذا الرجل وإن تظاهر بالحكمة أمام الناس وأمام نفسه ، لا يتصل بالحكمة في قليل ولا كثير» . وحاوت بعدها أن أدله على أنه ليس حكيا وإن توهم في نفسه الحكمة ، فغضب مني كما غضب كثير من كانوا على مقربة منها ، فانصرفت وقلت : «حسنا ، إننى

أحکم من هذا الرجل على كل حال ؟ فقد لا يعرف أحدنا شيئاً عن الجمال أو الخير، ولكنه يظن أنه يعرف شيئاً وهو لا يعرف ؟ أما أنا فإن كنت لا أدرى فلست أفرض على الأقل أنني أدرى ، وإنذ فانا أحکم منه قليلاً » . وقصدت بعدها رجلاً آخر كان المعروف أنه أحکم من سابقه ، وأجريت التجربة نفسها ، فغضب مني وغضب معه كثيرون ، وهكذا التمس متّعى الحكمة واحداً فواحداً حتى أكلتهم جميعاً ، وعلمت الحقيقة آسفاً »

أيقن إذن سocrates أنه أحكم أهل زمانه حقاً بهذا التفسير،
وكان يعلن كلما بدأ حوار أنه يجهل الموضوع جهلاً تاماً، وأنه
راغب شديد الرغبة في معرفة ما قد يعلمه محاوره، ولم يكن في هذا
الظهور بالجهل متتكلفاً ولا متتصيناً بل كان يعتقد اعتقداً جازماً
بأنه وبأن الناس جميعاً لا يعرفون شيئاً عما يتقدرون به من
الفاظ، ومن في أثينا كان يستطيع أن يقول شيئاً عن حقيقة الخير
والحق والجمال؟ لا شك أنهم عاجزون عن تحديد معانٍها، وكل
ما يتظاهرون به من حكمة وعلم إن هو إلا إغراء في الجهل والحق
والغفورة؛ وكان سocrates يثق بجهل مناقشه، ولكنه اعتاد أن
يسخر ويتهكم منهم؛ فيقول لمحـدثه : إنـى عـلـى يـقـين أـنـك تـعـلم عـنـ
المـوـضـوـعـ الـمـبـسـوـطـ شـيـئـاـ، ثـمـ يـجـوـ وـيـلـحـ فـالـرـجـاءـ أـنـ يـفـيـضـ مـنـاقـشـهـ
عـلـيـهـ مـنـ عـلـمـهـ وـحـكـمـتـهـ، فـإـذـاـ مـاـ جـازـتـ الـحـيـلـةـ عـلـىـ الـمـحـدـثـ الـمـسـكـيـنـ،

وهم بالحدث واندفع في سوق الحقائق اندفاعا ، أبدى سocrates إعجابه به لو لا أن نقطة غامضة اندست في شرایا الحديث، وهو يرجو لها شرحها وإيضاحها ، ثم يأخذ في إلقاء الأسئلة المحرجة في مهارة ولباقة ، وإذا بالحدث متورّط في جهله ، معترف به .

لبيث سocrates يزاول في كل يوم حواره الفلسفى ، لا يلتزم له مكانا معينا ، فهو يحاور في السوق ، وفي حوانىت الصناع ، وفي أروقة الحمام ، وفي الملاعب الرياضية ، ولا يلتزم لحواره موضوعا معينا ، فهو يناقش في كل ما يعرض من مسائل ، حتى بلغ من عمره عاشر السبعين ، وكان قد ألب على نفسه طبقات الشعب ، لأنه كره نظام الديمقراطية في الحكم ، ولم يسع أن ينتخب لمناصب الدولة جماعة الزراع والصناع ، كما أغضب الطبقة العالية لأنه كان يهتئ الأستقراطية وما تجتر وراءها من الاستبداد والظلم ، فوجئت إليه تهم ثلاثة : الأولى إنكاره آلهة اليونان ، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة ، والثالثة إفساد الشباب الذي قتن به والتلف حوله التفافا شديدا مأخوذا بسحر حواره .

ولم تكن تلك التهم قائمة على أساس صحيح ، فقد اتحلت اتحالا للنيل منه ، اتحلها جماعة من أعدائه مثل Anytus (أنيتيس) الذي كان زعيما من زعماء الديمقراطية فغاظه أن يكيد سocrates لها ،

والذى كان ابنه واحدا من تلاميذ سقراط فرأه يسخر مرة على مسمع منه بالآلهة التى يعبدوها، أما الجريمة الأولى وهى إنكار الآلهة فهى إن جاز أن توجه إلى كل من سبق سقراط من فلاسفة، فلا يجوز بحال من الأحوال أن يتهم بها سقراط الذى كان عف اللسان نحو الآلهة، بل كثيرا ما ساهم فى تقدیسهم؛ وأما الجريمة الثانية وهى الدعوة لآلهة جديدة، فهى قائمة على ما ادعاه سقراط من أنه مسير بصوت باطنى يوحى إليه بما يقول وما يفعل، وبديهى أن ذلك لا يكفى لترجيع الاتهام، وأما إفساده للشباب فقول باطل مردود، ولو كان لسقراط فى نفوس الشباب من أثر فهو التهذيب والاصلاح.

ولكن سقراط كان قد أثار عليه النقوس، فهاجم الديمقراطية هجوما عنيفا، فنقم عليه أنصارها، ولم تك تنتصر فيها نشب بينها وبين الأرستقراطية من تنازع حتى بادرت بالانتقام من سقراط، وفقد الأرستقراطية خنق عليه رجاحها، كذلك أثار الحقد فى نفوس الحكماء والعلماء، أو من كانوا يدعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة، ولأنه سخر من علمهم وحكمتهم من جهة أخرى؛ وفوق هذا كله فقد اخْتَلَطَ الأمر على الرأى العام، وحسب سقراط واحدا من السوفسطائيين، ولذا حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب، لأن الشعب كان قد سئم تلك الطائفة وكره

كل من ينسب إليها ، ولست بحاجة إلى القول بأن البون شاسع بين سocrates والسوفسطائيين من حيث الأسلوب ومادة الفكر والغرض ، ولكن الشعب لم يفرق بين التقىضيين ، كما يتضح من قصة السحاب التي ألفها أرستوفان (Aristophanes) ، وكان رجعوا يمقت الحرية في الفكر ، وينفر من كل تجديد ، فكان يبغض سوفسطائيين أشد البغض باعتبارهم دعاة التجديد ، فهذا بهم وسخر من تعاليمهم واتخذ فيها سocrates بطلا لها ، واعتبره فيها زعيمًا لطائفة سوفسطائيين ؛ وفي هذا دليل قاطع على أن الرأي العام قد خلط بين سocrates وبينهم ، ولو لم يكن الشعب قد اتجه هذا الاتجاه لما استطاع أرستوفان أن يمثل قصته على مشهد منه ؛ وإن فقد ذهب سocrates ضحية الخطأ في عدم التمييز بينه وبين تلك الجماعة التي جاء ليصلاح ما أفسدته ، فوييل من يسبق العصره فكره ، ووييل من يقدم للناس طعاما لا تقوى على هضمه معداتهم .

تقىضي هقدم بالتهمة ضد سocrates ثلاثة من أعدائه هم : ميليتيس (Melitus) ، وليكون (Lycon) ، وأنيتيس (Anytus) ، وكان المألف (Anytus) ، إذ ذاك أن يقف المتهم أمام القضاة باكيًا مستعطفا مسترحما ، وأن يقدم زوجه وأبناءه لعلهم يشرون في نقوس القضاة العطف والرحمة ، ولكن سocrates أبي ذلك على رجولته ؛ وكم دهش القضاة وكم ثارت ثائرتهم حين وقف سocrates يدافع عن نفسه ، فلم يكن قوله

منصرفاً إلى رد الاتهام وإلى تبرئة نفسه مما نسب إليها، ولكنه أخذ يشفق على قضاته في موقفهم المخزي، ويتوعد لما يصيب النفوس من فساد، ويود لو استطاع أن يتم المهمة التي بدأها وهي تطهير الشباب من مثل هذا الشر والفساد، ولو استرحم سقراط لظفر بالبراءة ولكنه لم يفعل، فأصدر القضاة حكمهم بأغابية ضئيلة جداً بثبوت التهمة عليه، تمهدداً حكم يليه يحدد فيه الجزاء؛ وكان القانون ينص على أنه إذا ثبتت تهمة على متهم، وجب أن يقترح المدعى عقوبة كما يقترح المتهم عقوبة أخرى، ثم يترك للقضاء اختيار ما يراه من العقوبتين، فاقتصر المتهمون الثلاثة عقوبة الإعدام، وطلب إلى سقراط أن يعلن اقتراحه، فأجاب في تهمك لاذع إنه لم يرتكب جرماً ولكنه عنى بالإصلاح، وإذا كان لابد من إبداء رأيه فيما يستحق من الجزاء فهو أن يتربع منصباً في مجلس القضاء جزاء وفاماً قدّم للشعب من خير. هنا ثارت ثائرة الغضب من القضاة ولم يترددوا في أن يقرروا عقوبة الإعدام على سقراط بأغلبية كبيرة.

قضى سقراط في سجنه ثلاثة أيام يتضرر تفريذ الموت، وكان أصدقاؤه يغرونها خلا لها بالفرار، ولم يكن الفرار من السجن شاقاً ولا عسيراً، فقد ياماً فر فيلسوف آخر من سجنه هو أنا كسجوراس

الذى أعاشه على الفرار بركليز، وقليل من الدنانير كانت تكفى لرشوة الحراس وتمهيد المروب .

ولكن سقراط لم يستمع إلى إغراء أصدقائه، ورفض رفضا حاسما أن يفر من وجه الموت ، فذلك خور وجبن ؟ وواجب على الفرد أن يطيع القانون ، فإذا ما قضى بالموت وجب أن تقدم النفس طائعة ، ولعل في هذا أسطع دليل على أن سقراط لم يكن ثائرا في وجه القانون والعادات والتقاليد الموروثة كما اتهمه بذلك أعداؤه؛ فلما جاء الأجل المحظوم وقدم سقراط قدح السم تجرعه في إقدام ؛ ونجب أن نسوق في هذا المكان فصلا كتبه أفلاطون عن موت سقراط ، وأجراه على إسان صديق من أصدقائه الذين شهدوه ساعة الموت : « ... نهض سقراط ودخل غرفة الحمام ليغسل ، وتبعه كريتو (Crito) ، وأشار إلينا بأن ننتظره حتى يعود ، فأخذ الحديث يدور بيننا حول النكبة التي حللت بنا . وذكرنا أننا سنقضى بقيمة الحياة أيتاما ، فأخذنا الجزع من هول المصاب ، ولما فرغ من اغتساله وجاء إليه أبناؤه الثلاثة وكانوا صبيا وطفلين ، كما قدمت سيدات أسرته ، حديثهم قليلا في حضرة كريتو ، ثم أمرهم بالانصراف ، وعاد إلينا وكانت الشمس قد أوشكت على الغروب ، لأنه قضى في الحمام فترة طويلة ، فلما أخذ مجلسه بيننا لم يكثر من حديثه ، ثم دخل ضابط واقترب منه وقال :

”يا سقراط! أود ألا تخطئ كما يخطئ غيرك، فانهم يسخطون ويلعنون حينما أتقدم اليهم بجرعة السم، ولست في ذلك إلا صادعا بما أمرت به، ولكنني وجدت فيك أثناء إقامتك في السجن رجلا نبيلاً وديعاً جليلاً، لا تقاس بمن شهد هذا المكان من قبل؟“
 ولست أشك في أنك لن تنقم أو تثور، والآن - وأنت عالم بما جئت أعلنه إليك - وداعاً، وحاول ما استطعت أن تحتمل ما ليس من اختصاصك بد“ وانفجر الرجل باكيًا وانصرف، فنظر إليه سقراط وقال : « وداعاً ، وسأفعل ما تريده » ، ثم التفتلينا وقال : « ما أرحم هذا الرجل ، إنه لم ينقطع عن زيارتي طول إقامتي ، وكثيراً ما كنت أناقشه ، فأرى فيه رجلاً من أقوم الرجال ، وهو يبكي من أجل بكاء صادراً عن عطف كريم . تعال إلى يا كريتو ، دعنا ننفذ الأمر ، ومن أحداً بإحضار السم إذا كان قد تم إعداده وإلا فقل لهم يعدوه » فأجاب كريتو : « إن أشعة الشمس يا سقراط لا تزال تستطع فوق الجبال ولم تغرب بعد ، وأنا أعلم أن من قبلك كانوا لا يشربون السم إلا في ساعة متأخرة بعد إعلانهم ، وبعد أن يأكلوا طعام العشاء ، ويحتسوا الخمر كما يشاؤون ، بل إن منهم من زاول شؤون الحب مع من يحب ، فلا تتعجلاهم ، ولا يزال في الوقت متسع » . قال سقراط : « إن هؤلاء الذين ذكرتهم يا كريتو كانوا على حق فيما فعلوا ماداموا قد توهموا أنهم يكسبون

من وراء ذلك شيئاً، وأنا كذلك على حق فيما أفعل ما دمت أحسب أنني لن أجني من التسويف شيئاً، إلا أن أضع نفسي من نفسي موضع السخرية حينما أتعلق بأسباب الحياة، وأحاول أن أبقى منها حشاشة ذاهبة ولا ريب، اذهب وافعل ما آمرك به ولا تعارض» فلما سمع ذلك كريتو أشار برأسه إلى غلام على مقربة منه نخرج ولم يلبث أن عاد وفي صحبته رجل يحمل في يده كأساً، ولم يكدريراها سocrates حتى قال : « حسنا يا صديق العزيز ، أرجو أن تشير الى بما أفعل ، لأنك قد مررت على مثل هذا الأمر » . فأجاب الرجل : « لا شيء أكثر من أن تجتمع السم ، ثم تمشي قليلاً فإذا ما شعرت بثقل في ساقيك فهم ، وسيكون للسم أثره المطلوب » . ثم قدم القدر إلى سocrates ، فتناوله باسماً لم يضطرب ولم يمتنع لونه ونظر إلى الرجل قائلاً : « لا أظن القانون يحول بيني وبين الآلهة الآن ، فلأصل لهم ولأضرع إليهم أن أوفق إلى رحلة سعيدة » . قال هذا وشرب القدر في رزانة وهدوء ، وكما نحن في بكاء لا ينقطع ثم حبسنا الدمع لما رأينا يرفع إلى فمه الكأس ، ولكن لم ألتفط طويلاً حتى انفجرت بالبكاء مرة ثانية وابتلى وجهي بالدموع ، ولم أكن في ذلك أبكي سocrates ، إنما أندب حظى العاشر إذ فقدت هذا الصديق الوف . ونهض كريتو إذ عجز هو كذلك عن حبس البكاء ، وكان لنجيبيه صوت يبعث الأسى ، فنفذ إلى قلوب

الحاضرين جمِيعاً ما عدا سقراط ، فقد قال لنا : « ماذا تفعلون يا صفة الأصدقاء ؟ لقد صرفت النسوة من أجل هذا ، وخشيت أن يكون منهن مثل هذا العبث ؟ » فقد سمعت أن من الخير للرجل أن يسلم النفس في هدوء ، فصمتا واحتملا ». فاعتبرانا الجل إذ سمعنا منه هذا الحديث ، وكفينا الدمع المنهمر ؛ أما هو فقد أخذ يحول حتى شعر بساقيه يثقلان ، فرقد وظهره للارض كما أوصاه الرجل الذي أمسكه ، واختبر ساقيه وقدمييه ، وضغط على قدمه ضغطة قوية ، وسألَه هل شعر بها ؟ فأجاب أن لا ، وضغط على نفديه ، ثم أخذ يسير نحو رأسه قليلاً قليلاً ، قائلاً إن جسده آخذ في التصلب والبرودة ، وهنا مسح سقراط بيده على صدره وقال : عند ما يصل السم إلى قابه ستكون نهايته ، ولما برد أسفل البطن كشف عن نفسه ما أُسلل فوقه من غطاء وقال : وهي آخر ما لفظت شفاته من حديث : « أنا مدين بديك إلى إيسكيو لا بيوس يا كريتو ، فرده إليه ولا تهمل ». فأجاب كريتو : « سأفعل ذلك ، أليس لديك ما توصي به غير هذا ؟ » فلم يحب سقراط ، وبعد قليل اهتزَّ هزة عنيفة ، فنشر الرجل فوق وجهه الغطاء ، ولاحظ كريتو أن عينيه مفتوحتان فأطبق عليهما الحفنين ، وأقفل فمه المفتوح » .

ما كان يقصد إليه ، وهو أن للأخلاق حقائق ثابتة تقادس بها
أعمال الإنسان ، فلمنتناول بالشرح ما ارتأه سقراط في هذا الموضوع .

ذهب السوفسطائيون إلى أن الحواس هي وحدها السبيل
إلى وصول المعلومات إلى الذهن ، فالإدراك الحسي هو أساس
المعلومات جمياً ، ولما كان هذا الإدراك مختلف باختلاف
الأشخاص ، كانت المعلومات التي تجئ عن طريقه مختلفة كذلك ،
وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها
لينا الحواس ، ولا يمكن التسليم بأن ثبتت في الخارج حقائق للأشياء
ثابتة مع تباين الأشخاص في إدراكها ، لأنه حتى لو كان في الخارج
تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل إلى معرفتها مادمنا نعتمد على الحواس
وحدها ، فكانت رسالة سقراط أن يبني تحصيل المعرفة على العقل
لا على الحواس ، وبذلك يثبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود
الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي ؟ ولشرح ذلك نقول :

إذا رأيت رجلاً أو شجرة أو قلماً ، فإن حاسسك بهذا الشيء الذي
 تراه إدراك لحزئي واحد من الجزئيات ، ولكن لديك إلى جانب
 هذه الأشياء الجزئية التي تحصل لها حواسك مما تصادفه في العالم
 الخارجي مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالأشياء
 الجزئية ذاتها ، وهذه الأفكار العامة لم تصطل اليك من طريق

الحواس، وإنما نسبت من عقلك ذاته، فأسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والمترن والحيوان لا نطلقها على جزئي واحد، بل على النوع كله، ونعني بها الصفات التي يشتراك فيها كل أفراد النوع، ولا ندخل في حسابنا تلك الصفات التي تظهر في بعضها دون بعض؛ فال فكرة العامة عن الحصان ليس فيها صفة البياض، لأنه إن اتصف بعض الحيوان بهذا اللون ببعضها الآخر ليس كذلك، ولكنها تتضمن مثلاً صفة الصميم لأنها جميعاً تشتراك فيها، فهذا الجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع وإبعاد الصفات العارضة، هو من عمل العقل لا الحواس، وهو ما نسميه إدراكاً عقلياً أو كلياً، وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سocrates هي المعرفة، ولذلك لم يتردد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعود إلى الإدراكات الحزئية التي تصل إلى الذهن عن طريق الحواس.

وإذا كانت الحواس ومدركتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، وما دمنا قد سلمنا بأنه أداة المعرفة، فقد وصلنا إلى نتيجة خطيرة جداً تهدى تعاليم السوفسطائيين من أساسها، وهي أن الحقائق الخارجية ثابتة، لأن الناس جميعاً يرونها بمنظار واحد، هو العقل، الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر.

(هذا الإدراك العقلى لا نوع هو في الواقع تعريفها ، فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلنا في التعريف الصفات التي يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد) فلا يجوز مثلاً أن نعرف الإنسان بأنه حيوان أيضاً ، لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعاً ، ولا لأنقول هو حيوان متكلم بالعربية ، لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة ، ولذلك لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد ، وليس للشواذ حساب في تكوين القاعدة ،

(وإذا كانت طريقة تكوين التعريف هي نفس الطريقة التي تتبع في تكوين المدركات العقلية ، أي جمع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة ، فلا شك في أن التعريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية ، ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفاً جامعاً لصفاته الجوهرية ، أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية) لأننا لو عرّفنا المثلث مثلاً استطعنا أن نقارن كل شكل هندسي في الخارج بهذا التعريف لنحكم في يقين هل هو مثلث أم شكل آخر ، وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا في حقيقته ، فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكّد الآخر أنه مربع ، مادام لديهم مقاييس يرجعون إليه عند الخلاف (وإذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفاً يقوم على أساس إدراك العقل

لصفاتها المشتركة في كل الأفعال الفاضلة ، وبذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال الناس فنميز بين خيرها وشرها ولا يجوز للسوفسطائيين بعدها أن يجاهرون بأرائهم بأن ما أراه حقا هو حق لي ، وما يطيب لى عمله فضيلة بالنسبة لى لأننا ظفرنا بمقاييس يقره العقل ، وهو عنصر مشترك عند كل الأشخاص ، يمكننا أن نرجع إليه فنحكم على العمل مستقلاً عن نزوات الشخص وميوله ~~ما~~ تلك هي نظرية المعرفة التي أعلنها سocrates ، والتي تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية ، فتوصلنا إلى حقائق الأشياء كما هي في الخارج مستقلة عن الإنسان ؟ وأخذ سocrates يسأل بعد هذا : ما الفضيلة ؟ ما الحكمة ؟ ويحاول أن يصل إلى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها ، ليضع أساساً للأخلاق تتطبق عليه مدلولاتها الخارجية ، سواء صادفت هوى من الشخص أم لم تصادف ، وكان يلجأ في ذلك إلى طريقة « الاستقراء » ، فيسوق أمثلة كثيرة للشىء الذى يريد أن يضع تعريفاً له ، ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الجزرية ، ثم يصوغها في تعريف ، فإذا تم له ذلك أخذ يطبق تلك القاعدة الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار انطباقها على القاعدة التي وصل إليها ، فإن لم يجدها مطابقة لها تماماً عاد إلى قاعدته يعدل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جاماً مانعاً .

ولم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة التي تقدم شرحها غرضا في ذاتها مقصودة لنفسها، إنما اتخذها وسيلة يستغلها في تطبيقها على الحياة العملية، وهذا شأن سقراط، لا يعني بالنظريات إلا إن كانت تعينه على أغراض الحياة العملية، فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلي للفضيلة – أعني تعريفها – إلا أن يمكن من السلوك سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها.

* وهذا نصل إلى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط، وهي توحيد الفضيلة والمعرفة. فقد كان يعتقد اعتقادا راسخا أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير، وبعبارة أخرى إلا إذا عرف الإدراك العقلي للخير، فالعمل الأخلاقي مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها، بل إن الفضيلة والعلم شيء واحد، فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ولا ت عمله، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرفه. فيكفي في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ما هي الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة، وكل عمل شر إما يصدر عن الجهل بالفضيلة، لأن الإنسان لا يسعه إذا عرف الخير أن يفعل شرا، وكل الناس ينشدون الفضيلة ولو أنهم يختلفون في معناها. يتول سقراط : « لا يمكن أن يتمد إنسان الوقوع في الشر ، وإذا ارتكبه فلا أنه لا يعرف الإدراك

العقل للخير؛ ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه العمل الصحيح» . وقال سocrates أيضاً: «إذا تعمد الإنسان فعل الشر فهو خير من يفعله غير عاًمد» لأن الأول فيه الشرط الأساسي لعمل الخير، وهو معرفة ما هو الخير؛ أما الثاني فلا خير فيه ما دامت تعوزه المعرفة نفسها.

والخلاصة أن سocrates قد ذهب إلى أنه «لا فضيلة إلا المعرفة (العلم)» واستنتج من هذه النظرية نتيجتين :

(١) أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير مالم يعلم الخير، وكل عمل صدر لا عن علم بالخير فليس خيرا ولا فضيلة ، فالعمل الخير لا بد أن يكون مؤسسا على العلم ومنه ينبع .

(٢) أن علم الإنسان بأن الشيء خير علما تماما يحمله حتما على عمله، ومعرفته بضرر شيء تحمله حتما على تركه، وليس إنسان يعمل الشر وهو علم بنتائجها، فكل الشرور ناشئة عن الجهل ، ولو علم المرء أين الخير لعمله حتماً، وعلل ذلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه ويكره لها الشر، فحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضررها ، فما يصدر عن إنسان من الخطأ إنما منشؤه الجهل بالعمل؛ وعلاج الشرير أن يعلم نتائج الأعمال السيئة التي تصادر عنه، ولتعويذ إنسان الخير وجعله مصدرا للفضيلة يعلم نتائج

الأعمال الحسنة ، وتوسيع في تطبيق نظريته ، فعنه الإِنسان الخير هو الذي يعلم ما يحب عليه ؛ والملك الصالح هو الذي يعرف كيف يحكم الناس حكماً عادلاً وهكذا .

وهو محق في الاستنتاج الأول من أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يكون الإنسان فاضلاً حتى يعرف الخير ويقصد إلى عمله . أما الذي يعمل العمل لاعن علم بخيريته فليس «فاضلاً» ولو كانت نتائج عمله حسنة ؛ وخطئ في النتيجة الثانية من أن المعرفة هي كل شيء ، وأنها تستلزم العمل على وفقها لا محالة ؛ فكثيراً ما نعلم الخير وتجنبه ونعلم الشر ونأتيه ؛ فمعرفة الخير ليست كافية في الحigel على فعله بل لا بد أن يتضمن إلية إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم . وقد قال الأستاذ «سانتمير» ردًا على هذه النظرية : (ليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئًا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة والآلام المستقبلة التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئًا عن جهل بطبيائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كلِّيَّهما جميعاً ، فإن الشر لا يجهل البة ما يفعل من سوء ... إنه يشعر تماماً بخسارته ، ولكنه يسعى إلى هذا الخسران وهو آسف ، إنما هزيمة عقله نفسها هي الفاعلة للخطيئة ، لأنَّه إذا كان يجهل ما يفعل فليس بمحرم ولا بمسئول

أمام الناس ولا أمام الله ، وحيثند بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم مماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم ... إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم وجوب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا ، وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية إلى مجرد النظر والتأمل^(١) .

ورد أرسطو على نظرية سocrates ردًا مقنعا فقال : إن سocrates جهل أو تناهى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده، وتخيل أن كل أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل ، ومن ثم إذا علم العقل فضل العمل ، ولكن نسى أن أكثر أعماله محكومة بالعواطف والشهوات ، وإذا ذاك قد يقع في الخطأ مهما علم العقل .

ولعل خطأ سocrates في الرأي راجع إلى أنه نظر إلى الموضوع من وجهته هو ، وفاس الناس على مقاييسه ، فقد كان سليما مما يتصرف به عامة الناس من ضعف ، ولم يكن لمشاعره على نفسه سلطان ، ولكن عقله وحده هو الذي ملك قياده ، فكان عمل الخير يعقب معرفته مباشرة كما يعقب الليل النهار ، ولذا لم يفهم أن يكون بين الناس من يرتكب الإثم وهو يعرف الخير .

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ في رأي Socrates ، فهو لا يخلو

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو : ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد .

من حق كثيرون من الناس في كثير من أوقاتهم يصدر عنهم الشر، لأنهم لا يعتقدون اعتقاداً جازماً بالخير، وهم يتشددون بأقوال لا تعودوا أسلتهم، ولا تنبع عن قلوبهم، فنرى كثيرين يحقرن شأن الدنيا، ويقولون إن غنى النفس خير من غنى المال، فإذا ما اضطربوا في حياتهم العملية انطلقوا يلتهمسون المال من مآنته كلها، فهل من الحق أن نقول إنهم يعلمون الخير ولا يعملون به؟ أم أقرب إلى الصواب أن نقول إنهم لم يعتقدوا اعتقاداً جازماً ما كانوا يلوكونه من أقوال، وأن عقidiتهم في الواقع هي هذه التي تظهر في أعمالهم؟ نحسب أن هذا الوضع الثاني أدنى إلى الصواب وهو ما ظنه سقراط.

وقد نشأ عن نظرية سقراط في الأخلاق نتيجتان : الأولى أن الفضيلة يمكن أن تعلم وإن كانت ليست يسيرة في تعليمها كما هو الحال في الحساب مثلاً، لأنها تعتمد على عدة عوامل أخرى كالوراثة، وأثر البيئة، والتربيـة، والتجربـة وغيرها.

ولكن إذا كانت المعرفة ممكنة التعلم وجب أن تكون الفضيلة كذلك؛ وأهم عقبة تحول دون معرفة الفضيلة هي صعوبـة أن تجد معلماً يعرف معناها؛ والنتيجة الثانية هي أن الفضيلة واحدة وهي المعرفـة، وإن شئت فسمـها الحكـمة ، وليس غيرـها من الفضـائل كالشجـاعة والعـفة والـعدل إـلا مظـهرـها وصـادرة عنـها .

يتضح مما سبق أن فلسفة سocrates تدور حول مركzin : نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الإدراكات العقلية والمعانى الكلية ، دون الإدراكات الحسية والمعانى الجزئية ؛ ونظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم . والأولى أبعد خطرا ، وأعمق أثرا في مجرى تاريخ الفلسفة، فقد أحدثت انقلابا في الفلسفة أقرب إلى الثورة منه إلى التطور البطيء، فهي المعين الذي استيق منه فيما بعد أفلاطون فأرسطو، وهى الأساس الذى نشأت عليه كل المذاهب العقلية المثلالية (Idealism) .

وعلى الرغم من أن سocrates قد أصلح بنظرية المعرفة كل ما أفسده السوفسطائيون فرد إلى الناس إيمانا بالحقائق الخارجية بعد ما اعتبرهم الشك فيها ، فلم يعد بالفـكر إلى حالته قبل السوفسطائين بل سار به خطوة واسعة إلى الأمام ، فالـفكـر يحتاز في سيره – عادة – مراحل ثلاثة : الأولى مرحلة العقيدة التي لا تقوم على أساس من العقل ، والثانية مرحلة يكون الفكر فيها شاكا هادما ينكر ما بنته العقيدة في المرحلة الأولى ، وفي الثالثة تعود العقيدة بعد الشك مرة ثانية ، ولكنها تقوم هذه المرة على أساس الإدراك العقلى لا على التصديق الساذج . فقد كان الناس قبل عهد السوفسطائين يـ.ـلمون بـصـحةـ الـحقـائقـ والأـخـلـاقـ وـثـبـوتـهاـ مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحـدا لم يـ.ـعـنـ باـقـامـةـ الدـلـيلـ عـلـيـهـ ، لأنـ

أحدا لم يشك في صحتها ، بخاء السوفسطائيون وأخذوا العقائد
القديمة الى نقد العقل ، فانهار البناء جملة واحدة ، ثم تبعهم سocrates
وأعاد الأمر الى نصابه ولكن على أساس جديد ، فقد استبدل
بالتصديق الساذج العلم والمعرفة .

وقد ظهر في أثينا رجل آخر يريد إصلاح ما أفسده السوفسطائيون كما فعل سocrates، ولكنه التمس طريقاً أخرى تناقض السبيل التي سلكها سocrates، وذلك هو «أرسطوفان» الذي كان محافظاً شديداً على المحافظة والجمود، يتحسّر على الماضي الجميل، ويُود لو عادت الحياة سيرتها الأولى كما كانت قبل السوفسطائيين، وما دامت هذه السيئات كالماء من... أثر الفكر فليتوقف الفكر عند حده لا يسمح له بالتقدم. ليعود الناس إلى الإيمان الساذج البسيط، غير عالم أن الحياة لا تعود إلى الوراء كما يستحيل أن يسترد الرجل طفولته، فتلك نكسة لا يعرفها منطق السير والتطور، وليس علاج المرض كما اقترح أرسطوفان في صدد تيار الفكر بل هو في الزيادة فيه مادام الفكر المتور الناقص ضاراً لا ينفع، وتلك كانت سبباً لسقوط سocrates إلى الاصلاح المنشود.

أتباع سocrates

قامت فلسفة سocrates على دعامتين كا أسلافنا : الأولى نظرية المعرفة التي أنكرت أن تكون الإدراكات الحسية أساساً للعلم ، وقالت إن الإدراكات العقلية – أى الأحكام الكلية – هي وحدها المعرفة ، وهي ليست من عمل الحواس ولكنها من صنع العقل ؛ ولما كان العقل عنصراً مشتركاً عند الأشخاص أمكن أن يكون مقياساً لا تختلف نتائجه باختلاف الظروف ؛ ومعنى ذلك أن الحقائق في العالم الخارجي ثابتة يدركها العقل دائماً على صورة واحدة ؛ والثانية هي النظرية الأخلاقية التي توحد بين العلم والفضيلة .

وعلى الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقة وأعمق أثراً في مجرى تاريخ الفلسفة من نظرية الأخلاق ، إلا أن الوضع قد انعكس في أعين تلاميذ سocrates ، لأنهم – وقد خالطوا أستاذهم – بهرتهم حياته الأخلاقية ، واستولت على إعجابهم حتى أنساتهم جوانب فلسفته الأخرى ، فتأثروا خطاه بعد مماته ، وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته ، فاتخذوا مثله أعلى شعاراً لهم ، وهو أن الفضيلة غاية الحياة .

أجمع أتباع سocrates على هذا المبدأ ، واتفقوا جميعاً على أن

تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم . وإن كنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى ، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة ، فلم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها ، يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه ، وكل ما قاله في هذا الصدد أن الفضيلة يجب أن تتبادر من العلم وأن تقوم على أساسه ، فيشترط لكي تكون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفها ، أما ما هذا التعريف فذلك مالم يتعرض له سقراط ؟ قد يقال إنه عرفها بأنها العلم ، وهذا صحيح ، ولكن أى علم قصد إليه سقراط ؟ أهو علم الفلك أو علوم الطبيعة والرياضيات ؟ كلا ، إنما هو علم الأخلاق ، أو بعبارة أخرى علم الفضيلة ، فكأنما هو يدور في حلقة مفرغة تبدأ من حيث تنتهي ، لأنك – إذا قلت – إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئاً .

إذن لم يترك سقراط تعريفاً للفضيلة ، فكان تعريفها موضع الخلاف بين أتباعه ، وانقسموا في تفسيرها شيئاً ثالثاً ، كل منها تذهب مذهبها يلائم وجهة نظرها ، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبرراً لسلوكها ، وهذه المدارس الثلاث هي : الكابيون ، والكورينائيون ، والميغاريون .

١ - الْكَلِّيُّون (Cynics)

كان زعيم تلك الطائفة أنتستينيس (Antisthenes) الذي اشتقته من أستاذة تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء، والتي ازدرت الحياة المادية فنبذتها نبذ النواة، ولم يزع بصرها ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب، فلن أنتستينيس بهذا الجانب من سocrates، فلم يتردد في اعتبار الرزد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها؛ وعلى هذا النظر إلى الفضيلة عاش الكلبيون عيشة خشنة، لا تغريهم مغريات الحياة، ولا تميل تفوسهم إلى ثروة أو سلطان، واقتصرت حاجاتهم على الحد الأدنى، فلا يلبسون ناعم الثياب حين تكفي الأسمال، ولا يسكنون الدور مادامت أرض الله الفضاء تكفيهم وطاء، والسماء تغطيهم غطاء، وقد اتخذ أحدهم — ديوجينيس (Diogenes) — لسكنه دنانا يأوي إليه، وهو الذي أثر عنده أنه كان يحمل مصباحا يفتح به في وضع النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده، وأن الأسكندر الأكبر قد سأله عما يريد فأجاب : أريد ألا تحجب عنى ضوء الشمس : تلك هي الحياة الفاضلة التي تؤدي بالإنسان إلى الغاية المنشودة . ولما كان العلم عند سocrates هو معرفة الفضيلة فقد رغب الكلبيون عن العلوم والفنون، وبالغوا في ذلك

إلى حد عجيب ، حدا بهم إلى أن يتخذوا الجهل مثلاً أعلى ؟ وماذا يحدى العلم والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وهي رهينة العمل ، ولا تحتاج إلى القول الكثير والعلم الغزير ، كما كان . يقول زعيمهم أنتستينيس .

انتشر تلاميذ هذه المدرسة في الأرض لا ينفعون من الناس . شيئاً ولكن ليحملوهم على الزهد والقناعة ، وليعلموهم أن لا خير إلا في الفضيلة ، وأن لا شر إلا في الرذيلة ، فلا الضياع والمساع ولا الملكية ولا التمتع بالحرية ، بل ولا الحياة نفسها من وسائل الخير ، بل الخير هو الفضيلة وحدها ، كلا ولا الفقر والشقاء والمرض والرق ، ولا الموت نفسه من . وسائل الشر بل الشر هو الرذيلة وحدها ، فليست العبودية بأسوأ من الحرية إذا كان العبد الرقيق يعيش عيشة الفضيلة ، لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه ولو كان مملوكاً في ظاهره ، وقد أجاز الكلبيون الانتحار على شرط ألا يكون فراراً مما في الحياة من ألم وبؤس ، بل لكي يقيم به المستحر دليلاً على أن الحياة ليست شيئاً يدعوه إلى التشبت بها .

والفضيلة عند الكلبيين واحدة كما قال سقراط ، وفسروا ذلك بأنها لا تخرب ، فاما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية أو لا يكون ، كالتلخط إما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً ، ولا وسط بين

الطرفين ، فان كان ذا فضيلة كان عالم كل العلم ، حكما كل الحكمة ، سعيدا كل السعادة ، كاملا أتم الكمال ؛ لأن الفضيلة هي كل شيء ، وإن لم يكن كان غبيا شقيا جاهلا .

٢ - القورينائيون (Cyrenaics)

أما مؤسس هذه المدرسة فهو أرسطيپس (Aristippus) ، فيلسوف ولد في قورينا ، مدينة في شمال أفريقيا ، رحل إلى أثينا وتلمذ لسocrates ، وخلاصة مذهبة أن تحصيل اللذة ، والخلو من الألم هما الغاية الوحيدة في الحياة .

أليست الفضيلة عند سocrates هي الغرض الأسمى ؟ أو ليست السعادة عنده وسيلة من وسائل الفضيلة وحافزاً قويًا لها ؟ إذن فلنتحقق لأنفسنا هذه السعادة ما استطعنا إليها سبيلا ، ولا يكون ذلك بأن تزدرى الحياة ازدراه ، ونعيش عيشة زهد وحرمان ، ولكن عيشة استمتاع ولذة ، فالخير فيها يلد ويسر ، والشر فيها يؤلم ويؤذى ، فاعمل كل ما تستهيه واستمتع بالحياة ما ساعفتك ، وابتعد عما يؤذيك ويؤلمك ، واتخذ في كل ذلك نفسك مقاييس ، فلا يجوز أن تهبط قوانين الأخلاق على الفرد من الخارج ، ولا أن تفرض عليه من الجماعة فرضا ليس له مسوغ ، وأيكل إنسان أن يرسم

لنفسه طريق السعادة فهو بنفسه بصير، (وهم في هذا النظر الآخر قد تأثروا بالسوفسطائيين)

واللذة عند القورينائين قد تتحقق في التفكير ولكنها أقوى وأعظم إذا كانت حسية ينعم بها الجسم ، وهم مع هذا قد وضعوا حداً خف من حدة هذه التزعة الحسية، فنصحوا أن تكون حكماً حينما تنشد لذتك، فلا تجعل نفسك عبداً لللذة ، بل لتكن اللذة أداة طيعة للاستماع ، إذا ظفرت بها فاغتنمها ، ولا تأسف عليها إذا أفلتت من يديك ، كما نصحوا أن تكون اللذة مأمونة العاقد ، وألا تكون سبباً في آلام أكبر منها .

فالحكيم هو من ضبط نفسه وأمسك بزمامها ، فلا يميل مع شهوته حيث تميل بل يوازن في كل عمل بين لذته العاجلة وألمه الآجل ، ولم تكن تعاليم القورينائين واحدة في اللذة وتقديرها والاستماع بها ، بل اختلفت أقوالهم في شرح ذلك تبعاً لاختلاف رؤسائهم .

٣ - الميغاريون (Megarics)

أسس هذه المدرسة أقيدس الميغاري ، وقد جمع في فلسفته بين التعاليم السقراطية ومذهب المدرسة الإيلية . فالفضيلة هي المعرفة كما قال سقراط ، ولكن أي علم؟ هنا يتأثر الميغاريون برأى

بارمنيدس في الوجود المطلق ، وفي إنكار الأشياء التي تقع تحت الحسن ، وفي بطلان الحركة التي نتوهمها في الخارج؛ فليس ثمة إلا حقيقة واحدة لا تعرف الكثرة ولا الحركة ، تلك هي الوجود نفسه ، فإن كان سقراط يرى أن معرفة الفضيلة هي كل شيء ، وبارمنيدس يرى أن معرفة الوجود هي كل شيء ، إذن فالعلم بحقيقة الوجود والفضيلة شيء واحد عند الميغاريين ، والوجود والواحد الذي لا يتعدد والله والفضيلة والخير كلها أسماء مختلفة لسمى واحد ، كما أن التغير والتعتدد والكثرة والشر أسماء لمدلول واحد هو نقىض ~~الليل~~لول السابق . الأولى أسماء تطلق على الوجود . والثانية أسماء تطلق على العدم ، فالكثرة والشر شيء واحد ، وكلاهما وهم تخندع به وليس له وجود في الواقع ، ليس للشر وجود حقيقى ، وثبتت حقيقة واحدة في العالم الخارجي هي الخير ، والفضائل المتنوعة كالإحسان والحكمة والعفة إنما هي أسماء مختلفة لفضيلة واحدة ، أعني بها معرفة الوجود .

فإن كان الكلبيون قد التسوا الفضيلة في الزهد والاستغفاء ، والقوريانيائيون في اللذة والاستمتاع ، فقد التسها الميغاريون في حياة التأمل الفلسفى ، أى في معرفة حقيقة الوجود .

الفصل العاشر

أفلاطون (Plato)

لم يشهد التاريخ فلسفياً قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة
و نظاماً شاملـاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، إذ كان كل من
سبقه ضيق الأفق محدود النظر، إذا تناول بالبحث جانباً فاتـه
الجوانب الأخرى، ولذا لم تـعد الفلسفة قبل أفلاطون أن تكون
مجموعة من آراء متـاثرة ونظريـات وملاحظـات، لم تـتسـع بـحـيث
تشـمل الكـون بأسرـه؛ ثم أتـى أفلاطون فأـجـال الـبـصـر فـيـما أـنـتجـ
الـفـكـرـ من قـبـلـه، وأـخـذـ خـيرـ ما عـنـدـ الفـيـثـاغـورـيـينـ والإـيلـيـينـ،
وأـحـسـ ما أـنـتجـ هـرـقـيـطـسـ وـسـقـراـطـ، وهـكـذا قـطـفـ أـجـمـلـ
أـزـهـارـهـ، ثم نسـقـهاـ جـيـعاـ فـيـ هـلـاقـةـ جـيـلةـ مـنـسـجـمـةـ، قـدـمـهاـ لـلـعـالـمـ
فـلـسـفـةـ جـدـيـدةـ مـنـ خـلـقـهـ وـ إـنـشـائـهـ، فـلـمـ يـكـنـ حـاـصـداـ لـإـنـتـاجـ غـيرـهـ
وـكـنـىـ، بلـ جـمـعـ شـتـىـ الـعـنـاصـرـ، وـسـلـطـ عـلـيـهـ أـشـعـةـ مـنـ ذـهـنـهـ الـجـيـارـ
فـانـصـهـرـتـ كـلـهـاـ فـيـ مـبـدـأـ جـدـيـدـ أـنـشـاءـ إـنـشـاءـ وـابـتـكـارـاـ، ثـمـ اـتـحـذـهـ
نـوـلـةـ يـيدـأـ مـنـهـاـ السـيـرـ وـأـسـاسـاـ يـقـيمـ عـلـيـهـ الـبـنـاءـ .

لا يعرف التاريخ على وجه الدقة متـى ولـدـ أـفـلـاطـونـ، وـيرـجـعـ
أـنـ يـكـنـ ذـلـكـ بـيـنـ سـتـيـ ٤٢٩ـ وـ ٤٢٧ـ قـ.ـ مـ . وهو سـلـيلـ أـسـرـةـ

أرستقراطية في أثينا قد تحدّرت إلى منهـم ثروة عريـضة أفسحت لهـ من الفراغ ما يـة طلـيـه الاشتـغال بالفلـسـفة .

ولسنا نعلم من أحـداث طفـولـته إـلا قـليلـا ، أما شـبابـه فقد شـهد انقلـابـا خطـيرا في أثـينا كانـ لهـ في أـفـلاـطـونـ أـثـرـ عمـيقـ ، فقد نـشـبت حـربـ (بيـلـوبـوـنـيسـياـ) بينـ أـثـيناـ وأـسـبرـطةـ فيـ نـحـوـ العـصـرـ الـذـيـ ولـدـ فـيـهـ أـفـلاـطـونـ ، وـدارـتـ رـحـاهـاـ فـيـ أـرـجـاءـ اليـونـانـ جـيـعاـ ، بلـ قدـ جـاـوزـتـ حدـودـ اليـونـانـ حتـىـ شـهـلتـ الفـرسـ ، ولـيـشـ مـضـطـرـمةـ أـكـثـرـ مـنـ رـبـعـ قـرنـ ، وـاتـهـتـ بـعـدـ أـنـ زـعـزـعـتـ دـعـائـمـ القـوـةـ السـيـاسـيـةـ فـيـ أـثـيناـ ، وـلمـ يـعدـ يـحـسـبـ لهاـ حـسـابـ أوـ يـخـشـيـ لهاـ بـأـسـ ، وـاضـطـرـبتـ خـلـالـ أـعـوـامـ الـحـربـ أـمـورـهاـ الدـاخـلـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ ، وـاخـتلـفـيـهاـ كـلـ شـيـءـ ، وـزادـ الطـينـ بـلـةـ أـنـ خـطـتـ فـيـهاـ الـدـيمـوقـراـطـيـةـ إـلـىـ بـعـدـ حدـودـ التـطـرفـ ، فـأـمـسـكـ الدـهـماءـ بـزـمـامـ الـأـمـرـ ، وـلـماـ أـنـ فـسـدـتـ أـثـيناـ وـتـضـعـضـعـتـ قـواـهاـ فـيـ الـحـربـ القـائـمـةـ سـاءـ الـظـنـ بنـظـامـ الـحـكـمـ الـدـيمـوقـراـطـيـ ، وـلمـ تـكـدـ تـضـعـ الـحـربـ أوـ زـارـهاـ حتـىـ وـثـبـتـ الطـبـقـةـ الـأـرـسـتـقـراـطـيـةـ إـلـىـ مـنـاصـبـ الـحـكـمـ ، وـأـصـبـحـ الـأـمـرـ فـيـ يـدـ ثـلـاثـيـنـ مـنـ الـجـيـابـرـةـ الـطـغـاةـ ، وـيـنـهـمـ كـثـيرـ مـنـ أـقـرـباءـ أـفـلاـطـونـ ، فـأـرـادـواـ أـنـ يـطـهـرـواـ الـبـلـادـ مـنـ فـوـضـيـ الـدـيمـوقـراـطـيـةـ وـعـبـئـهاـ ، وـلـكـنـهـمـ لـمـ يـفـلـحـوـ فـيـماـ قـصـدـواـ إـلـيـهـ مـنـ إـصـلاحـ ، فـدـعـاهـمـ الـفـشـلـ إـلـىـ الـإـعـانـةـ فـيـ الـظـلـمـ وـالـقـسوـةـ ، وـضـرـبـواـ بـأـيـدـ حـدـيدـيـةـ عـلـىـ رـءـوسـ

الشعب، حتى خيم على البلد عهد إرهاب مخيف سادت فيه إراقة الدماء بغير حساب ... عهдан من الفوضى متلاحمان ، فلا الديموقراطية استطاعت أن تسلك بالدولة سبيلاً سوياً ، ولا الأرستقراطية أمكنها أن تعيد للبلاد نظامها المفقود ، وشهد أفلاطون في أعوام شبابه ذيذ العهدين ، فنقم على الديموقراطية لفشلها من جهة ، والأرستقراطية من جهة أخرى ، وتقر من الأرستقراطية لهذا الرعب الذي ألقته في النفوس ، واعجزها عن أداء ما أخذت نفسها به ، فطرح السياسة جانبًا لا يضرب فيها سهم ، واعتزل ينظم الشعر فأنشأ منه كثيراً من القصائد والقصص ، ثم أحرقها كلها حين اتصل بأستاذه سocrates في سن العشرين . وكان يقوم بأمر تربيته معلم أثيني يدعى كرتيلوس (Cratylus) كان يشاع هرقلطيتس في فلسفته ، فاقنها تلميذه من غير شك . ولبث مع معلمه هذا حتى اتصل بسocrates ، فأصبح صديقاً له وتلميذاً مختصاً أميناً ، لازمه في الأعوام الثانية الأخيرة من حياته ، فكانت لتعاليمه وأسلوبه في الحياة أكبر الأثر في أفلاطون ، وصار معينه الذي يستقى منه التفكير ، ولم يزل أفلاطون معجباً بأستاذه أشد اعجاب ، حتى إنه في أخر ييات أيامه كتب عن سocrates في حواره ، فقدم عنه للعالم صوراً قوية خالدة .

مات سقراط فطوى أفلاطون المرحلة الأولى من مراحل حياته، وهي التي قضاها في أثينا تلمذا، وبدأ مرحلة ثانية ملأها بالمرحلة والسفر، فرحل إلى ميغارا حيث التقى بصديقه وزميله أقليدس الميغاري وهو يوؤسس مدرسته التي قامت على أساس يجمع بين الفلسفه السقراطية وفلسفه المدرسة الإيليه، ولا بد أن يكون أفلاطون قد درس عن صديقه فلسفة بارمنيدس دراسة دقيقة، ثم ترك ميغارا وقصد إلى قورينا فصر فياطاليما وصقلية حيث اتصل في إيطاليما بالفيثاغوريين وأخذ عنهم ما كانوا يذيعون من تعاليم ؟

أما في صقلية فقد التحق بسلط الملك ديونيسيوس (Dionysius) الكبير ملك سرقوسا، وكان طاغية يحكم بلده حكم ظلم وإرهاب، فلم يكدر نفف على تعاليم أفلاطون الأخلاقية، ومناقشاته الفلسفية التي كان يذيعها في صحبه حتى ثارت منه ثائرة الغضب، ومثل به أشنع تشيل، فعرضه في سوق الرقيق لكي يباع علينا بطريقة المزاد، وأوشك أفلاطون أن يقع في الرق لو لا أن افتداه رجل من رجال المدرسة القورينائية يدعى أننيسيرس (Anniceris)، وعاد إلى أثينا بعد سنوات عشر أنفقها في الأسفار.

وقد بدأ بهذه العودة إلى أثينا المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته، لزم فيها أثينا لم يغادرها قط ، اللهم إلا رحلتين قصيرتين اضطر إليها اضطرارا ستحدثك عنهما بعد حين، وفي هذه المرحلة

الثالثة كان أفلاطون معلماً وفليساً، خصوص نفسه للتفكير والتعليم، وانتهى مكاناً هادئاً بعيداً عن جلبة المدينة وضجيجها، هو أحد الملاعب الأثينية، يقع قريباً من المدينة في شماليها الغربي، وكان يسمى باسم أحد الأبطال القدماء هو أكادييس، فأطلق على الملعب اسم أكاديسي أو أكادييمية^(١)، وهنا ألقى الفيلسوف عصاه، والتلف حوله طائفة من التلاميذ أخذ يعلمهم الحكمة، وظل بقية حياته – وهو ما يقرب من أربعين عاماً – يستغل بالفلسفة والتعلم، وكتابة آياته الفنية الرائعة . وقد سلك في حياته أسلوباً يناقض طريقة أستاذه سocrates؛ فهما يتفقان في نقطة واحدة هي التعلم بالمجان، ثم يفترقان بعد ذلك في كل طرائق العيش، فبينما كان سocrates يحول في الطرق والأزقة يتتمس فيها الحكمة، ويناقش في ساحة السوق وأمام المحاوين كل من أراد مناقشته، كانتا من كان ، كان أفلاطون يلتزم مكاناً معيناً منعزلًا هادئاً، لا يحاور إلا من جاء سعى إليه من تلاميذه المخلصين، ولعل ذلك كان خيراً لتقدير الفلسفة تقدماً فسيحاً؛ وهل تظن أن فلسفة عميقة شاملة منظمة كانت تستطيع بذورها أن تثبت في مثل هذه الحياة التي اتبعها سocrates، لا يدور فيها الحوار حول فكرة معينة؟

• (١) يسميه «التفطلي» أقاذا ميا .

بل تتشعب أطرافه ، وتبغى وحدته الأسئلة العرضية ؟ كلا بل
لابد للفلسفة إذا أرادت أن تنشئ نظاماً تستعمل دائرتها على
أطراف العالم ، من دراسة عميقة متصلة تجري في هدوء ساكن
منعزل كاتي ظفر بها أفلاطون بين جدران مدرسته ، واتي خالد
إليها أربعين عاماً كاملة ، تخللتها رحلتان قصيرتان إلى صقلية ،
حين أرسل في دعوته ديونيسيوس الصغير ، الذي تقلد منصب
الحكم في سرقوسا بعد موت أبيه ، دعاه لكي يطبق على دولته
ما كان يحلم به من نظام الدولة المثلث ، وأول شرط لتلك الدولة
هو أن توضع مقاييس الحكم في أيدي الفلسفه ، فهم وحدهم
قادرون بحكمةهم أن يسروا بالدولة في صراط مستقيم لا عوج فيه
ولا اضطراب ، ولا خير في دولة لا يكون حاكها فيلسوفاً ، فأراد
هذا الملك الناشئ أن يتحقق لأفلاطون هذا الشرط فإذاخذ عنه
الفلسفة ، ليضيف إلى شخصيته الحاكمة شخصية الفيلسوف ، فقبل
أفلاطون تلك الدعوة مغبظاً بها أتيح له من فرصة نادرة ، يستطيع
فيها أن يطبق نظريته تطبيقاً عملياً ، وهو مالم يكن يستطيعه
في بلاد اليونان نفسها ، ولكن ذلك الملك الشاب لم يلبث أن ضاق
ذرعاً بالفيلسوف وتعاليمه ، وكاد يطش به لو لا أنه أسرع بالعودة
إلى أثينا ، ولم يمض على ذلك أعوام قلائل حتى عاد فدعاه مرة

ثانية ، وقبل أفلاطون الدعوة كذلك ، لأنه راغب أشد الرغبة

في تحقيق رأيه في الدولة، ولكن هذه الرحلة لم تكن بأحسن حالاً من سابقتها، فقد سُمِّي ديونيسيوس الصغير دراسة الفلسفة، وفسد ما بينه وبين أفلاطون، وهو يأن نزاله بالتعذيب، لو لا أن جماعة من نتسيون إلى المدرسة الفيثاغورية مهدوا له سبيل الفرار فعاد إلى أثينا، وكان قد بلغ عامه السبعين، ولبث في أثينا يدرس شئون الأكاديمية، ولا يحاول أن يتصل بالسياسة العملية مطلقاً حتى وفاته الموت وعمره قد نيف بستين على الثائرين.

أما كتب أفلاطون فقد صاغها في أسلوب الحوار، واتخذ من سocrates بطلاً للكثير الغالب من تلك المناقشات المكتوبة، فيجري على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة مضافة إلى فلسفة سocrates نفسه، وبذلك امتزجت آراء سocrates بآراء أفلاطون، حتى لا تستطيع أن تميز بينهما في كثير من الموضع، ولم يكن أفلاطون في كتاباته فلسفياً فقط بل كان كذلك أدبياً فانياً، خواره مملوء حياة بما أودع من خيال حسن وفكاهة لطيفة، وقص حوادث وإدخال أشخاص ذوى شخصيات مختلفة يمثلون أدوارهم تمثيلاً دقيقاً.

وأظهر شيء في أسلوب أفلاطون أنه أسلوب خيالي، فهو لا يشرح فكره بوضوح وبطريقة علمية مباشرة، ولكن يشرحه من طريق الاستعارات والأساطير والقصص، وهي طريقة جميلة

في كثير من الأحيان ولكنها مربكة، فكثيراً ما يتعدد الباحث هل هو يريد المعنى الحقيق لكلامه، أو هو قد أتى به على طريق الاستعارة، وأنه يرمي إلى معنى آخر. وقد جاء هذا من قبل أنه فيلسوف شاعر، أو فلاسوف وأديب معاً، وأجتمع الفلسفة والشاعرية خطراً، لأن غرض الفلسفة فهم الحقيقة وشرحها من الطريق العلمي، وغرض الشاعرية مجرد شعورك بالحقيقة ووصف إحساسك بها بعرض صور واستعارات ومجازات وما إليها، فإذا كان الإنسان فلاسوفاً شاعراً فهناك الخوف من أنه لا يعمد إلى الحقيقة الخارجية فيشرحها بيل يعمد إلى شعوره بها فيشرحه على الطريقة الشعرية؛ فكان أفلاطون يدعى في منزح الشعر بالفلسفة خرج قوله حكماً جميلاً، ولكن لا تدرى في كثير من الأحيان أين هو حكيم وأين هو جميل؟ ثم لا تعرف أحكمة هو فتركت إلى ظاهر لفظه، أو خيال وشعر فتحاول أن تتبين ما يرمي إليه.

وتستطع أن تقسم كتبه إلى مجموعات ثلاث، تطابق على وجه التقرير ثلاث المراحل التي انقسمت إليها حياته: أما الأولى فقد كتبها في نحو العهد الذي مات فيه سocrates قبل موته بقليل، أي قبل أن يغادر أثينا في رحلاته إلى مغارا وغيرها، وأوضح

(١) يسمى «القفطى» ماغارا.

خاصة لما كتب في تلك المرحلة الأولى : البساطة والقصر ، وهي في مجموعها صدى لفلسفة سocrates إذ لم يكن أفلاطون قد أنسأ بعد نفسه فلسفة مستقلة ، بخاءت مادة الحوار ممثلة لآراء سocrates ، وكل فضله ذلك الأسلوب الأدبي الجميل الذي عرب به عن تلك الآراء .

أما المجموعة الثانية من كتب أفلاطون ، والتي تقع في المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، أعني في تلك الفترة التي أنفقها في الانتقال من بلد إلى بلد ، فترى فيها إلى جانب آراء سocrates طائفة من آراء المدرسة الإيلية التي أخذها وهو في ميغارا عن صديقه أقليدس الميغاري ، وفي هذه المجموعة الثانية كذلك ترى فلسفته الخاصة قد أخذت في التكون ، وترى فكرته الأساسية التي يقوم عليها بناؤه الفلسفى — وأعني بها نظرية المثل — قد بدأت في الظهور ، ولكنها ظهور غامض يكتنفه بعض التهويش والاضطراب ، كأنها لم تكن قد اتضحت بعد في ذهنه وضوحاً تماماً ، ولذا تراه في محاوراته فيها يتعرفي التعبير ويفوض في الشرح ، لا ينطق لسانه في سهولة ويسر ، لأن الأفكار في ذهنه كانت نيةً لم تتضح بعد فلم يقو على تذليلها ، بحيث تجري مع قلمه طيبة ، وإنْ فلن تجد في هذه المجموعة الثانية جمالاً في الأسلوب ولا ألواناً من الفن كالفكاهة اللطيفة التي عهدناها في المجموعة الأولى ، وكل

ما يصادفك هنا مادة متصلة في الحوار كلها أدلة عقلية، وحجج منطقية.

أما المجموعة الثالثة التي أثمرتها مرحلته الثالثة من مراحل حياته التي قضاها في الأكاديمية في أثينا، فهي، ناضجة أتم النضوج وفيها ترى أفلاطون قد اكتمل نموه، وسيطر على أفكاره وآرائه فاستطاع أن يحررها في عبارات فنية رائعة سلسة صافية، فعاد الأسلوب في هذه المرحلة إلى صفائحه وتقائه الذي لازمه في المرحلة الأولى، فإن كانت المجموعة الأولى تتميز بطبع الجمال التي في الأسلوب، والثانية بالعمق في التفكير، فهذه جمعت الثالثة بين هذين الطابعين، وجاءت فكرًا ناضجاً في أسلوب بغيض.

و قبل أن نبدأ في بسط الفلسفة التي جاءت في تلك المجموعات الثلاث التي ملاها أفلاطون بالحوار، يحمل بنا أن نسارع إلى ذكر أقسامها ليسهل تتبعها على القارئ، فهي تنقسم إلى أربعة أقسام:

(١) نظريّة المعرفة التي يكمل بها ما بدأه سocrates من تفنيده مذهب السوفسقائين.

(٢) نظريّة المثل التي تبحث في الحقيقة المطلقة.

(٣) والطبيعة (الفيزيقا) وهي تبحث في ظاهر الوجود من حيث هو مادة تملأ المكان والزمان.

(٤) والأخلاق وتشمل المبادئ السياسية ، وواجبات الإنسان من حيث هو فرد ، ومن حيث هو عضو في مجتمع .

نظريّة المعرفة

كان السوفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها متربة على الإدراكات الحسية ، وهي لذلك مختلفة عند الأشخاص ، لأن هذه الحواس وهي مبعث الإدراكات لا تتفق عند الناس جميعا ، فلما أتى في أثرهم سocrates ، وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق ، وجه إلى السوفسطائيين نقدا هدم قو لهم من أساسه ، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية ، لأنها تتكون في مجموعها من حقائق كافية استخلصها العقل لا الحواس من الجزئيات ؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

وها هو ذا أفلاطون ينهض بعد أستاذه فيواصل بعده الطريق حتى ينتهي إلى نظريته الهامة — أعني نظرية المثل — وهي قطب الرحي من فلسفيته ، وأساسها الذي تقوم عليه وأصلها الذي تتفرع منه . ولما كانت نظرية المثل تعتمد كل الاعتماد على نظرية المعرفة ، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس ، فلا ينخطو في نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتي بمعوله على كل أثر نظرية

السوفسطائين في المعرفة، وإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير بعيداً مهداً . ونستطيع أن نلخص النقد الذي وجهه أفلاطون إلى النظرية السوفسطائية في النقط الآتية، وقد ذكر ذلك أفلاطون في كتاب له اسمه تيلايتوس (Theaetetus) :

(١) يقول بروتا جوراس إن ما يبدو حقاً لشخص ما فهو حق بالنسبة إليه، فإذا يقول فيما يبدو للناس أنه الحق عن حوادث المستقبل، فقد يؤكد شخص أنه سيكون وزيراً في العام المقبل، وإذا به يستقبل عامه في غيابه السجن، وإذا مما ظنه حقاً لا يأتيه الشك تبين أنه وهم باطل أثبتت خطأه الأيام .

(٢) كيف تأخذ الحواس سبلاً إلى العلم ، وهي تحمل علينا إدراكات متناقضة ، فهذه الشجرة كبيرة إذا دنوت منها ، صغيرة إذا بعذت عنها ، وهذا الكتاب خفيف إذا قارنته بوزن المائدة ، وهو ثقيل إذا قارنته بالقلم ، وهو أبيض اللون في ضوء الشمس ، أخضر في ضوء آخر ، ولا لون له في الظلام ، وهذه الورقة مربعة إذا نظرت إليها من أعلى ، وهي ليست كذلك إذا تغير موضع نظرك إليها ، فأى هذه الآثار حق وأيها باطل؟ إن الحواس تحمل إلى أذهاننا آثاراً مختلفة عن الشيء الواحد ، فيأخذ العقل في الاختيار والفضيل ، ويقبل هذا ويرفض ذاك حتى يكون لنفسه حقيقة

الشيء الحسن، فان نقلت إلى عيني شكلًا بيضاً لهذا القرص أدرك عقلي صورته الحقيقية وهي أنه مستدير، أما اذا كانت المعرفة سلسلة من الإدراكات الحسية فليس لنا الحق في تفضيل إدراك على إدراك آخر، لأنها جميعاً معرفة، فهذا جيداً جيداً حقاً.

(٣) تؤدى نظرية السوفسقائين الى نتيجة مختمة وهى استحالة التعليم والخوار وبطلان الأدلة والبراهين ، لأنه إن كان كل إدراك يأتى به الحس حقاً، ولا تقل قوة حقيقته عن أي إدراك آخر ، لزم أن يكون إدراك الطفل في مستوى واحد مع إدراك معلميه من حيث أن كليهما يحس الحقيقة ، وإذاً فيستحيل على معلم أن يعلم شيئاً . أما الأدلة والبراهين والخوار فلا يكون فيها غناً ، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان على حقيقة شيء ما يتضمن أنهما يعتقدان في أن لذلك ~~الشيء~~ حقيقة خارجية يختلفان عليها ، فإذا تناقض إدراكهما له وجبي ~~أن يكون أحد هما على~~ الأكثري وحده المصيبة ، أما أن نسلم بأن كليهما على حق فيها يقول قسليم بأن كل حوار أو تدليل لغط لا ينتهي إلى شيء .

(٤) لو كانت الحواس هي مقياس الحقائق لاشترك
الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة، لأنَّه يشترك معه في اجتناب
الحسنة، وإنْ لو جب أن يكون الحيوان مقياساً لكل شيء،
كالإنسان سواء بسواء.

(٥) تاقض هذه النظرية نفسها بنفسها ، وحين يقول بروتاجوراس «إن ما يبدو لأى شخص أنه الحق فهو حق بالنسبة له» يثبت بهذا القول نفسه فساد رأيه ، لأننى اذا قلت إن نظرية بروتاجوراس تبدو لي أنها باطلة وجب أن يعترف معي بروتاجوراس نفسه أنها كذلك ، وإذا فلا نظرية هناك يعترف بصحتها جميع الناس .

(٦) القول بهذه النظرية لا يجعل فاصلة بين الحق والباطل ، فكل شيء حق و باطل في آن واحد ، وإذا فاللفظتان تعنيان معنى واحدا ، أو لا تعنيان شيئا ؟ وعلى ذلك فيكفى أن تقول إننى أدرك كذا أو كذا دون أن تضيف إليه صفة الحق لأنها كلمة فارغة لا يقصد بها معنى .

(٧) لا يخلو إدراك كائنا ما كان من عنصر خارج عن عمل الحواس ؛ فإذا قلت مثلا «هذه الورقة بيضاء» فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ، الواقع أن فيه جانبا كبيرا من عمل العقل ، إن حاسة الأ بصار قد نقلت إليك صورة معينة ، فمن أدرك أنها ورقة وليس قطعة من الخشب أو النحاس ؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذى تراه بجموعات الأنواع التى فى ذهنك ،

فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة ، ثم أجريت مقارنة أخرى من حيث اللون ، ففكت هذا اللون المعين الذي ينقله إليك البصر بعلماتك السابقة عن الألوان ، وحكمت آخر الأمر أنها بيضاء ، وإن فيستحيل أن تحكم على الشيء المحس ببنوته إلا إذا كنت عالماً بمواضع الشبه بينه وبين أفراد نوعه ، وبمواضع الخلاف التي تميزه من . أفراد الأنواع الأخرى التي حصلتها تجاه بك الماضية ، وهذه المقارنة السريعة التي لا بد منها قبل الحكم بأن ما ترى قطعة من الورق هي في الواقع عملية عقلية محضة ، يستحيل أداؤها على الحواس ، لأن أعضاء الحس تنقل الصورة الخارجية ، كل عضو في دائرة المعينة ، دون أن تشتت كل جميعاً في بناء الصورة ، فالعين تحمل الشكل ، والأصابع تحمل الملمس ، والأنف ينقل الرائحة وهكذا ، فإذا وصلت هذه الجزئيات إلى الذهن تظل هكذا مفككة لا يتصل بعضها ببعض إلا إذا أدركها العقل ف تكون منها صورة تطابق صورة الشيء الخارجي .

وخلاصة القول أن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها ، وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها ، ولا بد من التفريق بين العلم الصحيح والرأي الشخصي والى هنا سار أفلاطون في نفس الطريق التي سلكها أستاذه

سقراط، حيث اتى الى أن المدركات العقلية وحدتها التي يعبر عنها بالتعريف هي العلم ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذي وقف عنده سقراط ، بل تابع السير حتى وصل الى الحقيقة المطلقة بنظرية المثل التي ننتقل الان الى شرحها .

نظريه المثل

اتى سقراط الى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل بعد استعراض الجزئيات وجمع الصفات الجوهرية المشتركة بينها ، واستبعاد الصفات العرضية التي يتتصف بها بعض الجزئيات دون بعض ؛ وأضاف إلى ذلك أن التعريف هو في الواقع تعريف عن تلك الإدراكات الكلية ، وهذه التعريفات هدایة للإنسان في تفكيره وفي سلوكه ، ترسم له الطريق واضحة مستقيمة ، فتعريف الفضيلة — مثلاً — لا يدع أمامنا مجالاً للشك في قيم الأعمال ، لأنَّه سيكون لنا بمنابعه مقاييس نقياس به العمل ، لنرى هل فيه ماهية الفضيلة كما نفهم من تعريفها ، فيكون العمل خيراً ، أو ليس فيه فيكون شرًا . ولكن سقراط حين قرر أن هذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها الإنسان بعقله هي المعرفة وقف عند هذا الحد ، ولم يعتبر أن لها وجوداً معيناً في الخارج فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التي

هي من فلسفته كالأساس من البناء ، فقد سلم مع سقراط بصححة ما وصل إليه من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن ، بل هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادف في الحياة من جزئيات ، ولكنها لم يوافق سقراط على أن هذه الصور الذهنية ليس لها وجود يطابقها في العالم الخارجي ، بل أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان ، فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع ، وإلا ل كانت وهما باطلة من خلق الخيال . أليست الفكرة الحقيقة هي ما كانت منطبقة على الواقع؟ فإن رأيت الشمس طالعة وكانت طالعة حقاً كانت فكرتي صحيحة ، وإنما فكري باطلة ، وبناء على هذا تكون الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي ، وال فكرة الباطلة هي التي لا تطابق شيئاً موجوداً بالفعل . ولما كان العلم هو ما تعلق بالحقيقة وحدتها لزم أن يكون لكل ما أعلمه صور فعلية في الخارج ، ولكن العلم كما رأينا عند سقراط ووافقه أفلاطون هو الإدراكات الكلية العقلية التي تنصب على الأنواع ، وليس الإدراكات الحسية الجزئية التي تقع على الأفراد ، وإنما يتحقق أن تكون تلك الإدراكات الكلية مسميات حقيقة واقعة خارجية تطابقها تمام المطابقة ، وإنما لتناقض أن

تذهب إلى أن الإدراك العقلي هو وحده العلم الصحيح، ثم تسلم من جهة أخرى أن ليس له شيء في الخارج ينطبق عليه.

وما دامت الإدراكات العقلية الكلية هي وحدها العلم الصحيح، إذن فكل ما نحصله بواسطة الحواس باطل أو شبه باطل، فنحن ندرك عدداً عظيماً من الجياد بواسطة الحواس. ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للحصان هي الإدراك الكلى لنوع بصفة عامة، فإذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكتونها العقل هي وحدها الحق، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلاماً للحقيقة لا الحقيقة نفسها.

وليس الأمر قاصراً على الأشياء المحسدة، بل يتناول كل ضروب المعرفة، خذ الجمال مثلاً، فإن سألك عن الجمال ما هو: فقد تشير إلى وردة قائلًا: إن في هذه جمالاً، كما تقول ذلك في بسم الله الرحمن الرحيم، وكما تقوله في المنظر الطبيعي الجميل، وفي الليلة المقرمة. ولكن هذه كلها أشياء جميلة وليس هي الجمال في ذاته، وأنا أسأل عن شيء واحد هو الجمال، لا أشياء كثيرة يتمثل فيها الجمال، فان كانت الوردة مثلاً هي الجمال استحال أن تقول ذلك في أي شيء آخر، لأن الجمال شيء واحد، وأية ذلك أن له في اللغة لفظاً واحداً، هو شيء غير هذه الأشياء التي أشرت إليها، فإذا عساه أن يكون؟

قد تعرّض بأن ليس ثمة جمال واحد، وأنه متعدد يظهر في الأشياء ولا يكون شيئاً بذاته، ولكن ما الذي دعاك إلى القول بأن الوردة والمرأة والمنظر والليلة المقرمة تشتراك جميعاً في صفة واحدة هي الجمال؟ أليس ذلك دليلاً على أنك وجدت وجهها للشبه بينها؟ ومن أدرك بهذا الشبه؟ إنها ليست العين، لأن البصر لا يدل على أن الوردة تشبه في منظرها الليلة المقرمة، هذا فضلاً عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة، والمقارنة لا تكون بالحواس. إذن لا بد أن يكون في ذهنك فكرة عن الجمال تقيس بها الأشياء الخارجية، فتعلم مقدار ما لها من جمال، وبهذه الفكرة الذهنية استطعت أن ترى وجه الشبه بين الوردة والليلة المقرمة، لأنك لا منها فيه شبه بالصورة التي لديك.

هذه الفكرة عن الجمال هي فكرة عن شيء واحد، فاما أن يكون لها وجود في الخارج تطابقه أو لا يكون، فإن لم يكن فهو إذن من انتقال الخيال وتلقيق الذهن، وبناء على ذلك تكون أحکامك كلها عن جمال الأشياء الخارجية مقيسة بمقاييس شخصي مخصوص، ونكون قد عدنا إلى الوراء حيث فلسفة السوفسطائيين بأن الإنسان هو مقاييس كل شيء، فما يراه جميلاً فهو جميل، وما يراه قبيحاً فهو قبيح؛ فلم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما

تطابق شيئاً واحداً في الخارج تمام المطابقة هو الجمال، ومعنى ذلك أن ثمة في العالم الخارجي جمالاً في ذاته مستقلاً عن عقل الإنسان.

وما قيل عن الجمال يمكن أن يقال عن العدل والخير والبياض والسوداد وسائر الصفات، فثمة في الخارج عدل واحد ينطبق على فكرة العدل الموجودة في العقل، وهو متفرد عن الأفعال التي تصفها بالعدل، كذلك هناك أشياء كثيرة بيضاء، ولكن البياض في ذاته شيء واحد موجود فعلاً له صورة في الذهن.

وهذه القاعدة صحيحة عن الرذيلة وعن الأشياء المادية كلها كالحصان مثلاً، فان سألك عن الحصان ما هو؟ فلست أريد حصاناً معيناً مما نراه في الحياة العملية، إنما أريد ذلك الحصان الواحد الموجود في الخارج، والذى له صورة في الذهن.

يتضح مما سبق أن كل إدراك كلٍ له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميها أفلاطون بالمثل (Ideas) ولهذه المثل صفات فهى :

(١) عناصر، ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها، وأنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، وهي الأساس الأولي للعالم.

(٢) وهي عامة لا خاصة، فمثال الانسان ليس إنساناً خاصاً بل هو الحقيقة العامة لكل انسان .

(٣) وهي ليست أشياء مادية بل معانٍ مجردة ، لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل ، وما في العقل – إذا صدق – صورة لها .

(٤) وكل مثال وحدة لا تتعدد، وإنما الذي يتعدد أفرادها ، فمثال الانسان واحد ، ومثال الجمال واحد ، وإنما يتعدد الأشخاص.

(٥) وهي أبدية لا تفنى إنما تفنى الأشخاص ، فالأشياء الجميلة تفنى ، أما مثال الجمال فلا ، كالتعريف ، فتعريف الانسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الانسان من تغير .

(٦) وهي جوهر الأشياء ، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء ، فإذا عرّفنا الانسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الانسان ، وأما الصفات العارضة كشكل الأنف مثلاً فلا تدخل في التعريف .

(٧) كل مثال كامل ، فمثال الانسان هو نموذجه الكامل والانسان الشخصي يبتعد منه ويقرب بنسبة كماله .

(٨) وهي لا يحدها زمان ولا مكان وإلا كانت مشخصة.

(٩) وهي معقوله ، أعني أن في إمكان العقل إدراكها ،
وذلك بالبحث والاستنباط .

تلك هي صفات المثل التي تميزها من الأشياء المحسنة تميزا
ظاهرا ، فمثلا الحصان مثلا يختلف عن الحصان نفسه في أن المثال
حقيقة مجردة ، وأنه وجود مطلق أما الحصان فشيء محسوس ،
وهو باطل ، وليس له من الوجود الحقيق إلا بمقدار قربه من
مثاله . ومعنى ذلك أن الأشياء المحسنة فيها جانب الوجود لقربها
من المثال ، وفيها جانب العدم ببعدها عن التجريد ، فهي لهذا
وسط بين الوجود والعدم ، أعني أنها أنصاف حقائق . كذلك
يتميز مثال الشيء عن الشيء نفسه بأن المثال واحد ، أي أن هناك
مثالا واحدا للحصان ، أما الشيء نفسه فكثير متعدد ، والمثال
لا يحده الزمان والمكان لأنه فكرة مجردة ، أما الشيء المحسن فزمانى
مكانى ، والمثال لا يتغير ولا يتحرك ، أما الشيء فتتغير أبدا
متحرك أبدا .

وقد رد أرسطو نظرية أفلاطون هذه إلى مصادر ثلاثة :
فقد أخذ من الإيليين فكرة الوجود المطلق وطبقها على المثل ،
وأخذ من هرقلطيتس فكرة التغير المطلق وطبقها على الأشياء المحسنة ،
كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية .

ولما كانت المثل دائمة نابتة لا يطرأ عليها تغير أو فناء كانت هي مصدر المعرفة الحقيقة ، على خلاف عالم الحسن الذي يخضع للتغير متصل لا ينقطع ، ولا يثبت الشيء على حاله لحظتين متتابعتين ، فهو لا يصلح أن يكون مصدرا للعلم ، لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئاً عن جسم يتغير من لحظة إلى لحظة . إذ لا بد أن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به ، ولكن هذه الأشياء المحسنة ليست بمحهولة منا كل الجهم ، فهي تصور المثل وتحاكها على حال مختلف حظه من الدقة باختلاف الأشياء ، وهي لهذا يمكن معرفتها بقدر دقة محاكاتها للمثل . فان كان هذا الإنسان أقرب من ذلك إلى مثال الإنسان ، كما به أعلم .

وليس تقتصر المثل على الأشياء العقلية كالخير والجمال والعدل ، والأجسام كالحصان والشجرة والنهر ، والصفات كالبياض والسود ، ولكنها تتناول الأشياء المصنوعة أيضاً ، وهذه المقاعد والموائد والملابس والأسرة لها مثل أيضاً ، بل إن هناك مثلاً للقبح والظلم ، ومثلاً لصنوف الأقدار .

وقد كتب أفلاطون في إحدى حواراته ما يدل على ذلك دلالة واضحة ، بفعل بارمنيدس يسأل سocrates الصغير : هل هناك مثل لـالشعر والأقدار ؟ فأنكر سocrates في جوابه أن يكون مثل هذه

الأشياء الوضيعة مثل ، فيصححه بارمنيدس قائلا : إنه إذا ارتفع إلى مرتبة الفلسفة العليا فلن يزدرى هذه الأشياء كما يزدرىها الآن . والخلاصة أن كل شيء يكون له في الذهن إدراك كل ، أعني أن كل نوع تنتوى تحته جزئيات كثيرة ويكون له اسم واحد يطلق عليه ، فله مثال :

ثم تقدم في نظرية المثل فقال : إن الحقيقة المطلقة – أي المثل – ليست وحدات منعزلة ، ولكنها أعضاء من كل واحد ، أي أنها في مجموعها تكون كلا ذا أجزاء ، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض .

فكان أن المثال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسنة يكون هو بنها العنصر المشترك ، كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا التي تستترك في صفة ما مثال أعلى منها . وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضادا إليه ما يشبهه من المثل مثال أعلى ، وهكذا دواليك : فمثال البياض ومثال الحمراء ومثال الزرقة يشملها كلها مثال اللون . ومثال الحلاوة ومثال المرارة تنتوى تحت مثال الطعام ، ثم تنتوى مثل اللون والطعم وما إليهما تحت مثال أعلى منها هو مثال الكيف ، وهكذا تظل تدرج في العلو حتى يتكون لديك هرم ، وفي قمة المثال الأعلى الذي يفوق

كل ما عداه من المثل ، وهو حقيقة الوجود المجردة التي وجدت بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل ، بل الكون كله ، ذلك هو مثال الخير . ومن هذا نرى أن علم المثل وحدة إلا أنها تتكون من أجزاء ، كثيرة ، وأهم مسائل الفلسفة عند أفلاطون هي معرفة مراتب هذه المثل والعلاقات التي تربط بعضها ببعض ، ولذلك بدأ في دراسة تلك العلاقات ولكنه لم يكمل بحثه ، وإنما أكثر من ضرب الأمثلة على العلاقة فقط ؛ فقال مثلا : إن مثال الخير هو أساس كل المثل ، وإن ما عداه مؤسس عليه ومشتق منه ، ولكن لم يبين بعد ذلك هذه العلاقات بوضوح .

ولما كان مثال الخير هو المثل الأعلى كانت كل المثل تسير نحوه ، وهذا العالم أيضا سيره نحو المثل ينشد الخير ، أي الكمال . وهذا يسلمنا إلى التساؤل عن رأى أفلاطون في الله ، وإذا تبعينا قوله زراه يعبر عن الله طورا بصيغة المفرد ، وطورا بصيغة الجمع ، وينتقل في تعبيراته بسهولة من التوحيد إلى التعدد ، ذلك لأنه يذكر أحيانا ما يفهم منه أن هناك آلهة متعددين . ويقول بعد إن هناك « خالقا » أعلى يدبر العالم ويحكمه ، وهو فوق أن تحيط به العقول ؛ ولكن ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وخاصة مثال الخير الذي قال عنه أفلاطون « إنه أساس كل المثل » ؟

الجواب عن هذا السؤال لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحاً تماماً لأنَّه استعمل في الكلام طريقة ميثولوجية، ومن ثمَّ أخذ الشرح يفرضون الفروض لشرح هذه العلاقة، وللختصار ما قالوا إنَّ هذه العلاقة لا تخلو من أمور ثلاثة لم يسلم كل منها من الاعتراض : فقد يقول إنَّ الله خالق المُثُل ومنها مثال الخير، وهذا الفرض يهدم نظرية المُثُل من أساسها لأنَّها مؤسسة على أنها قديمة لم يخلقها خالق، ولا تدين بوجودها لشيء آخر . وقد يقول إنَّ مثال الخير أوجد الله، وهذا الفرض يحط من شأن الله ويجعله مجرذ مخلوق، والفرض الثالث أنه أزلَّ أبدى وهو يتعاون مع مثال الخير على تدبير هذا العالم – وهذا يجعل مذهب أفلاطون ثانويَاً تافهاً . ولما رأى بعض الشارحين أنَّ هذه الأقوال لا تنتهي فَرَضَ فرضاً آخر: وهو أنَّ الله ومثال الخير كمتان متراوْفاتان استعملهما أفلاطون لمعنى واحد، واستدلَّ على ذلك بعبارات وردت في كلامه ، ولعل هذا أقرب الفروض لرأي أفلاطون .

كذلك مما طبَّقه أفلاطون على نظريته في المثل قوله في الحب، وقد لاح الناس كثيراً كلمة «الحب الأفلاطوني» ولكن أكثرهم لم يفهم معناها كما أراده أفلاطون ، فأفلاطون يعتقد أنَّ نفس الإنسان قبل ولادته كانت مجردة عن الأجساد ، وكانت تعيش في عالم المثل تتأمل وتفكر، فلما حلت بالجسم – بالولادة –

وانغمست في عالم الحس نسيت عالم المثال ، فإذا وقع النظر على شيء جميل تذكرت مثال الجمال الذي كانت تعيش فيه وفي أمثاله لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال ، وهذا هو السبب فيما نشاهد من وله وهيام وفرح وعواطف حادة ، ونحو ذلك مما يصاحب النظر إلى الجميل . وهذا الحب للصورة الجميلة أول خطوة في الحب تدرج منها النفس إلى درجات أرقى ، فتتدرج من حب الصورة الجميلة إلى حب النفس الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب مثال الجمال إلى حب عالم المثل جميه – إلى الفلسفة .

وبحب الفلسفة هو غاية الغايات ، هو الغاية التي ليس وراءها غاية ، ومن ثم كان أفلاطون يرى أن من المستحيل الإجابة عن سؤال «ما فائدة الفلسفة ؟» ويرى أن السؤال نفسه فاسد ، لأن فائدة الشيء إنما تظهر بما هي غاية له ، ففائدة المال تظهر في الأشياء التي يعده المال وسيلة إليها . فإذا سألت ما فائدة الفلسفة ؟ فمعنى ذلك أن الفلسفة وسيلة لشيء ، وهذا قلب لوضع الأشياء ، فليست الفلسفة وسيلة لشيء ، وإنما كل شيء وسيلة للفلسفة .

هذا ما يخص نظرية الحب الأفلاطوني ، وقد اعترض عليه بأن مقتضى قوله أن للقبح مثلاً كالذي للجمال ، وهذا ما تقتضيه نظرية أفلاطون في المثل ، ومثال القبح معنى أزل أبدى كامل

كثمال الجمال ، فكان يحب أن يكون المنظر القبيح يملؤنا فرحاً وهياماً ويهيج عواطفنا على النحو الذي يكون عند رؤية الجميل لأن كلاماً يذكرنا بعالم المثل^(١) .

ولم يتعرض أفلاطون لشرح هذا المعنى أو الإجابة عن هذا الاعتراض الذي تستلزم نظريته^(٢) .

رأيه في الطبيعة أو في هذا الوجود

يرى أفلاطون أن هناك عالمين : عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس ، وعالم الطبيعة وهو عالمنا هذا ، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان . أما العالم الأول فليس محدوداً بزمان ولا مكان – وعالم الطبيعة ينقسم إلى قسمين : جسماني وهو هذه الظواهر التي نراها ونحس بها ، وغير جسماني وهو النفس . ولستكم عن رأى أفلاطون في كل من النوعين .

ـ (١) لعل هذا المعنى هو الذي نظر إليه الشاعر العربي إذ يقول :

قلبي وثاب إلى ذا وذا * ليس يرى شيئاً فيأباه

يهم بالحسن كما ينبعي * ويرحم القبح فيهواه

(٢) أثرت نظرية أفلاطون هذه في الأدب الإسلامي والفلسفة الإسلامية أثراً كبيراً . كالذى ترى في قوله في عالم الأرواح والأشباح ، وكالذى ترى في قصيدة ابن سينا في النفس .

(١) العالم الحساني (عالم الحس) :

يرى أفلاطون — كما أسلفنا — أن هذا العالم الحسي صورة عالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وكلما اشتد قرباً من مثاله كان أكبر حظاً من الحقيقة. ولكن لماذا يكون للمثل أشياء تُصوّرها وتمثّلها، وبم نعمل انبعاث هذه الصور الحسية التي تنسج على منوال مُثلها، وكيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يحبّ أفلاطون عن هذه الأسئلة إجابة واضحة صريحة، ولكنه سلك في ذلك التعبير الشعري، وذلك في كتابه المسمى تيمائوس (Timaeus) وهو أغمض كتاب من كتب أفلاطون، وغموضه — كما يقول بعض المؤرخين — راجع إلى قلة معرفته بالعلوم الطبيعية، فقد كانت العلوم الطبيعية إذ ذاك في طفولتها، ومع هذا فقد حاول في هذا الكتاب أن يشرح حركات النجوم والكواكب والضوء والحرارة والصوت والماء والثلج والحديد والذهب الخ. ولكن شرحه لهذه المسائل أكثره فرض يتخالها قليل من الحقائق، وبدلاً من أن يسلك طريق جمع الحقائق أولاً ثم يفرض الفروض لشرحها وتعليقها كما هو متبع اليوم كان يهمّ جمع الحقائق ويبدأ بالفروض وهي طريقة قلما تنتهي، ومن ثم كان كتابه هذا أغليبه قليل القيمة صعب الفهم، ونحن نذكر هنا شيئاً من تعاليمه في هذا الكتاب.

في الكون حقيقتان نهائتان ، الوجود المطلق من ناحية والعدم المطلق من ناحية أخرى ؟ وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هي هذه الأشياء التي تقع تحت حواسنا . لأنها تشارك المثل في وجودها ، وتشارك المادة في عدمها . فالشيء قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل . وإذا اتّرعت من المادة صفاتها وشكلها كانت لا شيء . فلما أن بدأ ذلك الشيء المعين ينزع نفسه من المادة التي هي في حكم العدم ، وينطبع على نسق مثاله ، أخذت تميزه بعض الصفات فاكتسب بذلك حقيقة الوجود ، ولذا كانت الأشياء المحسنة أصناف حقائق فلا هي مجردة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة ، ولا هي مادة خالصة خالية من صور المثل خلواً تماماً فتكون عدماً مطلقاً ، بل هي تجمع بين الوجود والعدم . وإلى هنا نرى أفالاطون يسير في منطق فلسفى لا غبار عليه ، ولكنه حين أراد بعد ذلك أن يوضح كيف انطاعت صور المثل على كلّة المادة حتى خرجت تلك الأشياء

(١) ما يلاحظ هنا أن أفالاطون لا يستعمل الكلمة "مادة" بالمعنى الذي نستعمله اليوم ، فنحن نسمى الخشب والخدييد والنحاس مادة وبعبارة أخرى نطلقها على الشيء له صفات خاصة . أما أفالاطون فيطلقها على شيء لا صفة له ولا خاصة ولا شكل — ومن أجل ذلك فسرها بعض شراح الفلسفة بأنه يريد بها المكان الفارغ أو الخلاء ، فلها أشرفت عليها المثل اتخذت لها صفات وأشكالاً .

وأتخذت أشكالها المعروفة لم يسعفه العقل فلجمًا إلى الخيال والشعر . وكان لا بد له من ذلك لما يترتب على مقدمة المثل التي فرضها من تناقض مستحيل . لأنه إذا كانت المثل هي مصدر الأشياء بانطباع صورها على المادة نتج عن ذلك أن تكون المثل متغيرة متبدلة ، لأنها حين تبعث من نفسها صوراً تشکل بها الأشياء وتخرجها من العدم إلى الوجود لابد أن تتصرف بصفة جديدة وهي صفة الإنتاج والإخراج والخلق ، وهذا يترتب عليه التغير وعدم الثبوت ، ولكن أفلاطون قدم أنها دائمة لا تقبل التغير ، وإن فلا يجوز أن يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن يصدر ، فلما رأى أفلاطون استحالة أن تكون في طبيعة المثل قابلية إنتاج الأشياء . لم يجد أمامه إلا تعليلاً واحداً يفسر به ذلك ، فقال إن ثمة خالقاً ومدبراً للعالم ، قام بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثلاً على صورة معينة في ذهنه ، رأى الله أو الخالق مثلاً مجردة من ناحية ، ومادة لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى ، ففشل المادة على صورة المثل ، وبذلك وجدت الأشياء ، وكان أول ما خلق نفساً لعالمنا هذا ، هي للعالم كنفسنا لنا ، وهذه النفس غير جسمانية ، ولكنها في مكان ، وقد نشرها في مكان خال كما تنشر الشبكة الواسعة ، ثم شطرها شطرين ، وحني الشطرين وجعلهما دائرتين : دائرة داخلية ودائرة خارجية ، فال الأولى مدار الكواكب السيارة والثانية

مدار النجوم؛ ثم أخذ المادة وكونها من عناصر أربعة : (الماء والنار والتراب والهواء)، وبنها على إطار روح العالم، وبذلك تم الخلق. وكان يرى أيضاً أن الأرض مركز هذا العالم، وأن النجوم - وهي كائنات إلهية - تدور حولها، وأن النجوم تحرك حركات دائيرية، لأن الدائرة أكمل الأشكال، وإذا كانت النجوم إلهية فهي لا تتحكم إلا بالعقل، ويحب أن تكون حركتها دائيرية، لأن الحركة الدائرية هي حركة العقل. وهذا كما ترى شعر غامض سقناه لبيان نوع كتابته.

(ب) النفس الإنسانية :

النفس الإنسانية كنفس العالم هي علة حركته، ولها اتصال بالمثل واتصال بعالم الحس، وهي تنقسم إلى قسمين : الجزء الأعلى أو الأرق وبه العقل، وهو الذي يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة، وهو أبدى لا يفني. والقسم الثاني، القسم اللاعاقل، وهو يتجزأ ويُفني، وهذا القسم ينقسم إلى جزأين : الجزء الشريف والجزء الوضيع، فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة وحب الشرف وكل العواطف النبيلة، والجزء الوضيع يتعلق به كل الشهوات البهيمية. والجزء الأقل له اتصال بقسم العقل، ولكنه مختلف عنه بأنه غير يزي لا يصدر منه الشيء

عن تفكير، ومركز قسم العقل الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم اللاعاقل القلب، ومركز الجزء الوضيع أسفل البدن، والانسان وحده هو الذى له القسمان، والحيوان له النوعان من القسم الثاني، والنبات ليس له إلا النوع الأخير من القسم الثاني؛ والذى يميز الإنسان عما عداه هو قوة التفكير.

وقد ربط أفلاطون نظريته في أبديّة النفس وأزليتها بنظرية في المثل بمسائلتين هامتين : وهما التذكر والتناسخ.

أما التذكر، فقد قال إن كل معارفنا ليست إلا تذكرا لما كانت تعلمه النفس عند ما كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تخل بالجسم، وليس يعني أفلاطون بالمعرف ما يشمل المدركات الحسية مثل : إن هذه الورقة بيضاء أو نحو ذلك، إنما يعني المعرف التي تدرك بالتفكير والعقل . وقد أدى إلى هذا الرأي ما لاحظه من أن القضايا الرياضية $5 + 2 = 7$ ، ومجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ونحو ذلك فطرية في النفس لم تكتسبها بتجارب خارجية ولا بالتلقين .

وبذلك اقترب أفلاطون من النظرية الحديثة التي تفرق بين العلم الضروري والعلم المكتسب ، وهي النظرية التي وضعها « كانت » وملخصها أنك اذا نظرت الى نظرية رياضية مثل :

$2+2=4$ فليس معناها أن شيئاً وشيئاً تساوى أربعة أشياء، بل هو معنى مجتزد يجب أن يكون، وبعبارة أخرى إنك لم تستفد هذا من الاستقراء، بل إن العقل علم بذلك من غير استقراء، ويحكم باستحالة ظهور حالة يكون فيها $2+2=5$ ، وعلى عكس ذلك قضية أخرى مثل الذهب أصفر، فان هذا جاء من طريق الاستقراء لا من عمل العقل نفسه، بل العقل نفسه يحيّز وجود ذهب أزرق، ولم يمنع منه إلا عدم وجوده في الخارج، وتسمى القضية الأولى وأمثالها قضية ضرورية، والثانية قضية مكتسبة.

لم يوضح أفلاطون النظرية بهذا الشكل بل قال إننا نجد أن القضايا الرياضية يدركها العقل لا من طريق التلقين ولا من طريق التجربة، واستنتج من هذا أن هذه القضايا كانت معروفة للنفس قبل الولادة؛ ولا يقال إن المعلم يعلّمها للطفل فيتعلمها، بل الواضح أن الطفل إذا ذكر له المعلم هذه القضايا ففهمها وسلم بها، وشعر أن المعلم لم يعلّمها عليه ولكنه كشف الغطاء عنها، واستدل على ذلك بأن سocrates حدث طفلاً رقيقاً لم يتعلم من قبل رياضة، وما كان يعرف شيئاً عن المربع، فبسؤال سocrates له أسئلة حكيمة منطقية استطاع الطفل أن يعرف خواص المربع، ولم يلقنه شيئاً، ولم يزد عن أن سأله جملة أسئلة. قال أفلاطون:

وإنما لم نتذكّر المعلومات من أنفسنا بسهولة، واحتاجنا إلى معلم أو نحوه يذكّرنا لأن حلول النفس بالجسم واستغاثها به عاقها عن التذكّر السريع.

أما رأيه في التنازع فيشخص في أن النفس كما قدمنا كانت تسبح في عالم المثل صافية سعيدة مفكرة، ثم حلّت بالجسم وتعلقت به، فإذا مات الإنسان وكان قد عاش في حياته عيشة طيبة وعلى الأخض راض نفسه على تذكّر كل عالم المثل، وبعبارة أخرى تفلسف، تعود النفس إلى عالم المثل راضية سعيدة وتقيم فيه، وبعد طويل من الزمن تعود النفس فتحل في إنسان آخر، أما الذين ساءت أعمالهم في الحياة الدنيا فتعذّب نقوسهم بعد الموت، ثم يحلون في جسم أحط منهم، فالرجل قد يحل في جسم امرأة، وإذا عاش الرجل شهوانيا حل في جسم حيوان وهكذا.

رأيه في الأخلاق

ابتدأ أفلاطون كلامه في الأخلاق ببيان أن الفضيلة ليست مرادفة للذلة، وليس لها عمل ما يراه كل شخص حقا، رادا بذلك على السوفسطائيين، فإنهم كانوا يقولون ما يراه الشخص حقا فهو حق بالنسبة له هو، وبعبارة أخرى للإنسان الحق في أن يعمل ما يراه لذيدا له. فقال أفلاطون في تفنيد هذا:

(١) إن هذا القول يستدعي أن لا شيء حق في ذاته بل الحق نسبي ، فما يكون حقاً بالنسبة لى قد لا يكون حقاً بالنسبة لك ، وما يكون فيه لذة لشخص قد يكون فيه ألم لأنـر ، وبهذا لا يكون الخير والشر متمايـزين ، ولا يكون لكل منهما حقيقة ذاتية.

(٢) إذا كان الحق هو اللذة ، فاللذة هي إرادة الرغبة أو الشهوة ، والرغبة أو الشهوة ليست إلا شعوراً ، وبهذا تكون الأخلاقية (أو الحكم على العمل بالخير أو الشر) تابعة للشعور الشخصي ، ولا يكون هناك قانون عام يخضع له الناس جميعاً .

(٣) أخلاقيـة العمل يجب أن تتبع قيمة العمل الذاتية لأنـ تتابع شيئاً آخر كالرغبة والشهوة ، ويجب أن نعمل الخير لأنـه خير لا شيء آخر وراءه . أما السوفـسطائيـون فيجعلـون أخلاقيـة العمل لا تتعلق بالعمل ، ويـجعلـون أخلاقيـة العمل ليست إلا وسيلة لغاية أخرى وراءها ، فالفضـيلة ليست هي اللذة كما أنـ المعرفـة ليست إدراكـ الجـزيـات .

كذلك يقول أـفلاـطـون ليست الفـضـيـلة هي عملـ الحق ، فقد يـعملـ الحق على أساس باطل فلا يكون فـضـيـلة ، فـليسـ يتـشـرـطـ في الفـضـيـلة مـعـرـفـةـ ما هو الحقـ فقطـ ، بلـ يتـشـرـطـ أيـضاـ مـعـرـفـةـ لمـ كانـ هذاـ الحقـ حقـا ... لهذاـ كانتـ الفـضـيـلةـ فيـ نـظـرـهـ العـمـلـ الحقـ صـادـراـ

عن معرفة حقة بقيمة الحق ... ولهذا فرق أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادلة التقليدية، فال الأولى مؤسسة على التفكير وفهم الأساس الذي بني عليه العمل ؟ والثانية عمل حق نسأ عن عرف أو تقليد أو غريرة أو عطف أو نحو ذلك . فعملك الخير لأن الناس يعلموه من غير فهم لماذا كان هذا حقا هو فضيلة الطيبين من عامة الناس ، وإن شئت فقل هو فضيلة النحل والنمل وما إليهما . وقد تفَكَّرْهُ أفلاطون على مبدئه في التناصح فقال : لعل أرواح مثل هؤلاء الناس تخل فيها بعد في نحل أو نمل

وهنا تساؤل : إذن ما هو الخير ؟ كيف أعرفه ؟ ما مقياس الخير والشر ؟ وبعبارة أخرى : ما غاية الغايات التي إذا قرب العمل منها كان خيرا ، وإذا بعد عنها كان شرا ؟

كثيرا ما يردد أفلاطون في كلامه كلمة «السعادة» (Happiness) مما يدل على أنه يراها غاية الغايات ، وأن العمل كلما أوصل إليها كان خيرا ، والعكس ، ولكن ما هي السعادة التي يعنيها ؟ ليس يعني أفلاطون بالسعادة ماذهب إليه فيما بعد من يسمون بالمنفعيين (Utilitarians) أمثال «بناتم» و «جون ستورت ميل» فانهم يفسرون السعادة باللذة – على اختلاف بينهم في شرحها – والدليل على أن أفلاطون لا يرضى عن أقوالهم أنهم نحوها في تفسير

السعادة منحى السوفسطائين، وقد رأيت أن أفالاطون رد عليهم في قولهم وأبى تفسيرهم؛ والفرق بين «ميل» مثلاً والسوفسطائين ليس إلا أن السوفسطائين جعلوا المقياس لذة الفرد، و«ميل» جعله لذة المجموع؛ ورد أفالاطون عليهم (بأن هذا يجعل الأخلاقية لا قيمة لها في نفسها ، وإنما هي تبع للشعور الخ) يصلاح أن يكون أيضاً ردًا على «ميل» ... إذن ما السعادة في رأى أفالاطون ؟

مما و

اشتق أفالاطون إجابته على هذا السؤال من إلقاء نظره على نظرية المثل، ونظرة على عالم الحس الذي نعيش فيه، فكانت النتيجة أنه رأى أن السعادة أو غاية الغايات تتكون من أربعة أجزاء : أولاً - وهو أهمها - العلم عالم المثل وهو الفلسفة . ثانياً : تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس ، وكيف يتجلّى عالم المثل على عالم الحس ، وذلك يستتبع عشق ما في عالمنا من جمال ونظام وتناسق . ثالثاً : التثقف بأنواع من العلوم والفنون . رابعاً : التمتع بلذائذ هذا العالم النقيمة الطاهرة البريئة ، والترفع بما هو منها خسيس دنيء .

هذه هي السعادة أو الفضيلة الفلسفية ، ولم يجرد أفالاطون الفضيلة العادية من القيمة ، بل قال إن الإنسان لا يستطيع أن يقفز دفعة واحدة إلى قمة الفضيلة الفلسفية ، بل لا بدّ من المران

والسير درجات ، وما يساعد على هذا السير الاعتياد الحسن ، وغرس الفضائل العرفية ، والعادات الحسنة ، حتى إذا جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلا ، واستطاع الإنسان أن يصعد على هذا الأساس .

كان سocrates يرى أن الفضيلة واحدة وهي المعرفة ، وقد اتبع أفلاطون أولا رأى أستاذه في كتابه الأولى ، ثم عدل عن ذلك ورأى أن كل قوة من قوى الإنسان لها فضيلة خاصة ، فعنده أن أسس الفضائل أربعة : ثلاثة منها لأجزاء النفس الثلاثة التي شرحناها قبل ، والرابعة جماع الثلاثة ، ففضيلة قسم التفكير (وهو الجزء الأعلى من النفس) «الحكمة» ، وفضيلة الجزء الشريف من القسم اللاعاقل «الشجاعة» ، وفضيلة الجزء الثاني منه العفة أو ضبط النفس ؛ فإذا أدى كل قسم عمله على الوجه الأكمل نشأ من اكمال هذه القوى وتعاونها الفضيلة الرابعة وهي العدل .

• ويتبّع هذا القسم الأخلاقي رأيه في المرأة والزواج ، وقد رأى فيما ما كان شائعا في زمانه ، فلم يأت فيهما بجديد ، فكان يرى أن المرأة أحط طبيعيا من الرجل ، ولم ينظر إليها النظرة السائدة في عصرنا من أنها جزء مكمل للأنسانية ، تتصف بفضائل خاصة لا يتصف بها الرجل ؛ بل كان يرى أن ليست المرأة نوعا آخر غير

نوع الرجل لها مميزاتها الخاصة ، بل يرى أنها من نوعه ولكنها أحيط منه درجة ، فهما عقلياً من نوع واحد ولكنه يفضلها ، وهذا يرى أنه يجب ألا تحرم من التعلم الذي يتعلمه الرجل ، وبنفس الطريقة التي نربى بها الرجل ، وفي مقابل ذلك يجب أن تشارك الرجل في تحمل الواجبات ، حتى الواجبات الحربية .

ـ وتبع رأيه في الزواج رأيه في المرأة ، فهو يرى أن الزوجة ليست المثل الأعلى في زمالة الرجل وصداقته ، فالصديق الطبيعي للرجل ليس الزوجة ولا المرأة ولكنه الرجل ، والغرض من الزواج ليس التعاون الروحي بين الرجل والمرأة والمشاركة في الصداقات ، لأن المرأة لا تستطيع ذلك ، بل الغرض من الزواج إيجاد النسل .

ـ وقد أجاز الاسترقاق ، وقال إنه ظاهر المشروعية لا يحتاج تبريره إلى برهان ، وكل ما يمكن أن يقال فيه إيقاع مالكي الرقبة بالعدل مع الأرقاء وحسن معاملتهم .

ومهما قيل من أن آراء أفلاطون الأخلاقية لم تعد وجهاً نظر قومه ، فله أثر لا ينكر في إحدى نواحي الأخلاق ، وذلك أن فكرة كانت تسود في اليونان وهي قصر عمل الخير على الأصدقاء ، ومعاملة الأعداء بالشر ، فنقد أفلاطون تلك التزعة نقداً صارماً ، وقال : إنه ليس من الخير مطالقاً أن تفعل شراً ، سواء كان ذلك

الشر موجهاً إلى عدو أو صديق ، وواجب حتم على الإنسان أن يعامل أعداءه بالخير لعله يكون منهم أصدقاء ، ومن الفضيلة أن ترد الشر بالخير ، فذلك أسمى من أن تجاوب الشر بالشر . ٥

رأيه في الدولة

بحث أفلاطون في الغرض من الدولة ، وبعبارة أخرى في الغاية التي نقصدها من ورائها ، فقال إن الغرض من حياة الأفراد هو الحكمة والفضيلة والمعرفة ، والأفراد لا يستطيعون الوصول إلى هذه الغاية من غير أن يعانون عليها ، فالغاية من الدولة إسعاد أفراد الأمة وإعاتهم على الوصول إلى هذه الأغراض التي ذكرنا وإذا كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول إلى أغراضهم هو التربية كانت تربية الشعب أول عمل وأهم عملي تقوم به الدولة .

يجب أن تؤسس الدولة على الفكر والتعقل ، وأن تكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل ، ومثل هذه القوانين لا يمكن إلا أن تصدر عن عقلاء مفكرين ، وبعبارة أخرى «فلاسفة» ، فكل أمة يجب أن يكونوا فلاسفة ؛ ولما كان الفلاسفة في كل أمة قليلين ، وجوب أن تكون الحكومة أرستقراطية ، ولكن لست أعني أرستقراطية النسب ولا أرستقراطية المال وإنما أعني أرستقراطية العقل ، ويجب أن يكون أول عنصر

في الدولة العقل ثم القوة ثم العمل ؛ وكل عنصر من هذه العناصر تمثله طائفة من الأمة ، فالعقل في طبقة الحكام ، والقوة في الشرطة والجنود والمحاربين ونحوهم ، وقد احتجنا إليهم في الدولة لأن بعض العامة لا يخضعون للقوانين التي يُصدرها العقلاء طوعاً ، فيجب أن يخضعوا لها كـ (بواسطـة القـوـة) والعمل في طبقة العمال ، وهذا التقسيم الثلاثي تابع عنده للتقسيم الثلاثي للنفس الذي ذكرناه من قبل ، فالقسم المفكر من نفس الشخص يقابلـه في الدولة فلاـسـفـةـ الحـكـامـ ، والـقـسـمـ الـرـاقـيـ منـ نفسـ الـلـاءـاعـاـقـلـةـ يـقـابـلـهـ الجنـودـ وـالـمـهـارـبـونـ ، والـقـسـمـ الشـهـوـانـيـ يـقـابـلـهـ طـائـفـةـ العـمـالـ – كذلك الفضائل لكل قسم في الدولة هي الفضائل لكل قسم في النفس ، ففضيلة الحكماء ، وفضيلة الجنود والمحاربين الشجاعة ، والعـمـالـ العـفـةـ ، وقيام كل بفضيلته ، وتعاون هذه الفضائل الثلاث ينشأ عنه العدل الاجتماعي .

يجب – كما قدمـنا – أن يكون الحـاكـمـ فيـلـسوـفـاـ ، وأن يكون كذلك دائماً ، وأن يصرف وقته في تعرف المثل ، وبعبارة أخرى في دراسة الفلسفة ، وألا تستغرق أوقاتـهمـ مـسـائـلـ الحكمـ ، ولذلك يجب أن يكون الحكم دورياً ، فبعض الفلاـسـفـةـ يـحـكـمـونـ حينـاـ وـيـتـفـلـسـفـونـ حينـاـ – وهـكـذاـ دـوـالـيـكـ – وواجبـ الشرطةـ والـجـنـودـ حـماـيـةـ الـدـوـلـةـ دـاخـلـيـاـ وـخـارـجـيـاـ ، فـهـمـ يـحـمـونـهاـ خـارـجـيـاـ منـ

أعداءها الخارجين، وداخلها من الدوافع اللاعاقلة التي تصدر عن غوغاء الشعب .

وعلى الجملة أهم عملهم تنفيذ الأوامر والقوانين التي يصدرها الحكام الفلاسفة، وواجب العمال أو جم眾 الناس الاشتغال بالتجارة والزراعة والحرف ونحو ذلك ، ويجب أن تمنع الطبقة الأولى عن الاشتغال بشيء من ذلك .

ولكن كيف نعيّن أن هذا الفرد من طبقة الحكام أو الجنود أو العمال؟ يقول أفلاطون : إن هذا لا يترك للشخص نفسه ليتحقق بأية طبقة ولا يحدد بالمولد ، فليس ابن الفيلسوف يربى ليكون من طبقة الفلاسفة وهكذا ، إنما يترك إلى رجال رسميين في الدولة يعينون طبقة الشخص بناء على اختبارهم غير أئمه واستعداداته كما يعينون عدد ما تحتاجه الدولة من كل طبقة من الطبقات الثلاث.

يجب على الدولة أن تمكن الأفراد من الوصول إلى سعادتهم وذلك بتشجيع ما هو خير ، وهدم كل ما هو شر ، ومن وسائل حصر الشر ومنع تسربه إعدام الأولاد يولدون من آباء أشرار ، وعدم السماح للضعاف والمرضى من الأولاد بالبقاء ، ومن وسائل تشجيع الخير سيطرة الدولة على تربية الناشئين ، فيجب فصل الأولاد عن آباءهم من وقت ولادتهم وانتسابهم إلى الدولة لا إلى

آباءهم، وإشراف الدولة من صغارهم على تربيتهم، ويجب الأخذ بالوسائل الفعالة في ذلك حتى لا يُعرف الآباء أولادهم إذا خرّجوا لحياة العامة، ويجب أن تشرف الدولة إشرافاً تاماً على برامج التعليم، وألا تسمح بتعليم شيء يعين على الرذيلة ويضر بأفكار الشعب، فثلا الشّعر يجب ألا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ولا يكفي في السماح به أن يكون جميلاً، إذ لا قيمة للجمال إذا لم تكن غايته الفضيلة، ولذلك يجب أن تشرف عليه الدولة.

يجب أن تراعي مصلحة مجموع الأمة لا مصلحة فرد أو أفراد، فيجب ألا يكون لفرد منفعة شخصية تميّز عن منفعة المجموع، ويجب أن تنهار هذه المصالح الفردية، فليس هناك ملكية، وليس هناك اختصاص الأب أو الأم بأولاد معينين بل اشتراكية في الأموال والنساء والأولاد، والدولة تملك الأولاد منذ ولادتهم.

رأيه في الفن

لم يكن لأفلاطون بحث منظم قائم بنفسه في الفن، وإنما له فيه آراء مبعثرة نذكر أهمها :

نظريات الفن الحديثة مؤسسة على أن الفن غاية في نفسه لا وسيلة لشيء آخر، وأن الشيء الجميل له في نفسه قيمة ذاتية، وأن الفن يحكم بقوانيذه هو، وبمقتضى مقاييس الجمال، وليس

يحكم عليه كما يذهب ”تولوستوى“ بمقتضى المقايس الأخلاقية ، وليس الجميل وسيلة للخير بل هو نفسه غاية ؛ أما أفلاطون فيرى أن الفن يجب أن يكون خاضعا للأُخلاق والفلسفة ، فالشعر مثلاً كما أسلفنا لا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ، ولا يكفي أن يقال إنه جميل ليس مع به ، فيجب أن يلجم الشعر بالأُخلاق .

وفي العصر الحديث كان « رَسْكَن » يرى هذا الرأى ومن أقواله المشهورة : « لا يمكن أن يكون جميلاً إلا ما كان حقاً » . هذا خصوصه للأُخلاق ، وأما خصوصه للفلسفة فذلك أن الغرض من التربية تفهم ^٤ المثل ، والعلوم والفنون إنما وضعت في برامج التعليم والتربية لأنها تعين على فهم هذه المثل ، أما هي فلا قيمة لها في ذاتها .

وهو يرى أن الفن إنما هو تقليد الطبيعة ومحاكاتها ، فهو ليس إلا إبراز صورة للأشياء المحسوسة كأن هذه الأشياء المحسوسة ليست إلا صورة للشلل ، فالفن ليس إلا صورة لصورة ... فهو لم يلحظ ما للفن من خلق ، ولم ير أن الفنان لا يقتصر على تقليد الطبيعة ، بل يكلها ويسبغ عليها شيئاً من شعوره وطموحه : لا ، لم ير أفلاطون شيئاً من هذا ، بل رأى أن الفن نسخة من الأصل ، وهذا الرأى معيب لأنه يستلزم أن تكون الصورة الفوتوجرافية أكمل صورة لأنها أحكم تقليد .

يرى أفلاطون أن الفنان لا يستمد فنه من العقل والتفكير ، بل يستمد من الوحي أو الإلهام ، فهو لا يصدر عنه التصوير الجميل بناء على قواعد قد وضعت ، بل هو يعمل بما يلهمه ، ويُسِير على القواعد الفنية بلا شعور . ولم يقدر أفلاطون هذا الوحي أو الإلهام تقديرًا كبيرا ، بل رأه حقيرًا وضيئلا ، وسماه الجنون السماوي ؛ أما كونه سماويًا فلأن الفنان يبرز إلى الوجود أشياء في منتهى الجمال ، وأما أنه جنون فلا أنه نفسه لا يعلم كيف صدرت عنه ولا لم صدرت ؛ فالشاعر يجري على لسانه القول الحكيم والشعر الجميل وهو يشعر بذلك ، ولكن لا يعلم كيف كان ؛ فإلهام الفنان ليس في مستوى المعرفة العقلية ، بل هو أحاط منها . ومن ثم كان الفن أحاط من الفلسفة .

وهكذا لم يقوم أفلاطون الفن ولا الفنان تقويمًا كبيرا ، وكان للفن مقام أكبر في نظر أرسطو ، مع أن أفلاطون فيلسوف وفنان ، وكتابته الفلسفية آية من آيات الفن ، وأرسطو لم يكن فنانا ، بل فيليسوفا فقط ، وكتابته علمية لا فن فيها ، ومع هذا نظر إلى الفن بخير مما نظر إليه أفلاطون .

وما ذكرناه من رأى أفلاطون في الدولة والفن موجزًا تم إيجاز ، وسترى شيئاً من تفصيل ذلك فيما سنعرضه من تلخيص كتابه « الجمهورية » .

كتاب الجمهورية

أو

المدينة الفاضلة

كتاب الجمهورية هو أهم ما سطر أفلاطون من كتب ؟ فهو بحث شامل لفروع متعددة من آرائه ، كأنما أراد به أن يكون ملخصاً موجزاً لفلسفته جهلاً ، ففيه مذهبة فيما وراء الطبيعة ، وفي السياسة ، وفي الدين ، وفي الأخلاق ، وفي علم النفس ، وفي التربية ، وفي الفن ؛ وقد بسط فيه من موضوعات البحث ما يبدو لقارئ هذا العصر أنه جديد .

فكتاب الجمهورية في حقيقة الأمر صورة وافية لأهميات المسائل في الفلسفة ، ولا غرابة ، فهو صورة مصغرة لأفلاطون ، ودراسة هذا الكتاب دراسة لرأى أفلاطون في المدينة الفاضلة ، أو المدينة الموزجية ، وهكذا مجمل ما فيه :

عقد أفلاطون حواراً ، اتخذ له مكاناً متزلاً رجل واسع الثراء أرستقراطي النسب ، هو سيفالوس (Cephalus) ، وجعل بين الحاضرين ثراسيماس كوس السوفسطائي ، وأستاذه سocrates ، (ويلاحظ دائماً أن ~~أثقوال~~ سocrates إنما تعبّر عن رأى أفلاطون) فألقى سocrates على سيفالوس الغنى هذا السؤال :

٦ « ما هي في ظنك أعظم فائدة عادت عليك من ثروتك؟ »

فأجابه سيفالوس إنها مكتته من أن يكون جواداً كريماً أميناً عادلاً . فسأله سocrates في مكر وتهكم : وماذا تعني بالعدل؟ وهنا بدأ حوار فلسفى عميق حاد حول تعريف العدل ، فليس أعنصر من التعريف اختباراً لقوّة الذكاء ووضوح التفكير ؟ فلم يكن بد من أن يعترف سيفالوس بعد محاولة فاشلة بعجزه عن تعريف العدل ، فأخذ سocrates يدور بالسؤال على الحاضرين واحداً فواحداً ، وكلهم عاجز عن الأداء ؛ فثارت ثورة الغضب في ثراسيا كوس وضاق صدره بإحراج سocrates له ، فصاح في وجهه قائلاً : « ما أشد غفلتك يا سocrates ! ماذا تفيد من هنمية معاوريك واحداً إثر واحد بهذا الأسلوب المعيب ؟ إذا كنت تريد معنى العدل ، فاسمعنا جوابك أنت قبل أن توجه بالسؤال ، فذلك أفضل من أن تزهو بنفسك حين تفند أقوال الآخرين ... ما أكثر من يستطيع أن يوجه الأسئلة ، ولكن ما أقل من يقوى على الجواب ! » .

فلم يعبأ سocrates بهذا القول ، وأخذ يستفسر الحاضرين عن معنى العدل دون أن يدلّي بجابتة ، وما هي إلا لحظة قصيرة حتى كان دور ثراسيا كوس ، فلم يتردد سocrates في أن يتوجه إليه بنفس السؤال : ما هو العدل ؟ فأجاب وهو يتميّز من الغيظ :

«إذن أصح إلى ما أقول : أنا أزعم أن القوة هي الحق، وأن العدل ما كان في صالح الأقوى . والقوانين وليدة الحكومات ، تغير بتغييرها ، وسواء كانت ديمقراطية أم أرستقراطية أم أوتوقراطية ، فهي تصوغ القوانين بما يتفق ومصالحها ، وتلك القوانين التي وضعتها الحكومات طبقاً لأغراضها تفرضها على الناس فرضاً باعتبارها تمثل العدل ، وعلى كل من خالفها يقع الجزاء لأنه عندئذ يكون مخالف للعدل . وليس أدل على صدق ما أقول مما يحدث في حالة الحكومة الأوتوقراطية ، فهي تنتزع أملاك الناس بالقوة ، والعجيب أن يقابل هؤلاء الناس هذا الاعتداء على أموالهم بالتجيد ، بدل أن يقولوا إنه سرقة وغش » .

وقد نحا ثراسيا كوس في قوله هذا منحى السوفسطائيين ، إذ قال إن ما يراه القوى عدلا فهو عدل ، فالعدل ما تفعله القوة هو الخير ، وهي وحدتها مقياس الأخلاق ؟ ولكن ما قول سocrates في هذا ؟ قوله هو رأى أفلاطون ، أيفضل أن يكون العدل في المساواة أم في جانب القوة وحدتها ؟ إنه لم يحب جواباً صريحاً ، ولم يزد على أن وأشار إلى أن العدل يظهر في العلاقة بين أفراد المجتمع . فإذا أردنا دراسة العدل فليس الفرد موضوع

هكذا دار الحديث حول العدل ، فقد أجيبي بأن ما تفعله القوة هو الخير ، وهي وحدتها مقياس الأخلاق ؟ ولكن ما قول سocrates في هذا ؟ قوله هو رأى أفلاطون ، أيفضل أن يكون العدل في المساواة أم في جانب القوة وحدتها ؟ إنه لم يحب جواباً صريحاً ، ولم يزد على أن وأشار إلى أن العدل يظهر في العلاقة بين أفراد المجتمع . فإذا أردنا دراسة العدل فليس الفرد موضوع

البحث ، ولكن المجتمع بأسره ، فالعدل كما أشار سقراط في هذا الحوار جزء من أسس الاجتماع ؟ فينبغي أن نأتيه عن طريق دراسة المجتمع ، لنتنظر كيف يكون المجتمع وهو في أكمل نظمه ، وكيف تكون العلاقة بين أفراده ، وبذلك نعلم ماهية العدل ، وبعبارة أخرى لو استطعنا أن نصوّر لأنفسنا دولة عادلة ، أمكننا أن نصف الرجل العادل .

يسأل أفلاطون في عجب : إذا كان ممكناً للإنسان أن تخيل حياة بسيطة سعيدة فماذا يمنع من تطبيق هذا النموذج الخيالي تطبيقاً عملياً ؟ وهو نفسه يجيب بأن الشره والرغبة في الترف هما اللذان حالا دون قيام «مدينة فاضلة» إلا في الخيال. إن الإنسان ليدفعه الطمع إلى امتلاكه أوسع ما يمكن امتلاكه من متاع الدنيا وحطامها ، وهو كلما حقق أمنية قامت وراءها أمنيات ، فلا يزال يسعى ويسعى إلى تحصيل ما لا يملك حتى يدركه الموت دون أن يصل في طمعه إلى حد . فكانت النتيجة المحتومة لهذه الرغبة الغريزية المركبة في طبائع البشر أن يسطو فريق قوى من الناس على فريق مستضعف فينترع منه ما يملك قسراً ، وكل ذلك ينتهي إلى التزاع بين دولة ودولة ، فنشوب الحرب بينهما ؛ ولذا كان توزيع الثروة لا يثبت على حال دائمة ، فهو تنقلة من يد إلى يد تبعاً لانتقال القوة من شخص إلى شخص ، أو من جماعة إلى جماعة ،

وكما تغير توزيع الثروة تغيرت معه الحال السياسية ، فإذا أربت ثروة التاجر على ثروة مالك الأرض الزراعية مثلاً تحتم على الأرستقراطية أن تنزل عن مناصب الحكم لتفسح الطريق إلى طبقة التجار ، وهذا ما يسمى بالحكومة الأولى الحاركة .
 ومهما يكن نوع الحكومة ، أرستقراطية كانت أم أولى الحاركية ، فهى حتماً منتهية إلى الزوال إذا ما تطرفت في مبادئها ، فالأرستقراطية إن بالغت في حصر القوة وقصرها على فئة قليلة من المالك كأن في ذلك حتفها ، وكذلك الأولى الحاركة إن أسرفت في جمع الثروة بغير تحفظ ولا حذر أدى ذلك إلى فنائها ، لأن تلك المبالغة وهذا الإسراف لا بد أن يؤدي إلى ثورة الشعب يوماً ما « وعندهم تنهض الديموقراطية ، فيتغلب الفقراء على أعدائهم ، وينتقمون لأنفسهم من هؤلاء الحكام بالقتل والتشريد . ثم يسوى بين الناس في الحرية والقوة » . وهذه الديموقراطية نفسها إذا ما تطرفت في مبادئها انهار بناؤها ، لأنها إن جعلت الناس جميعاً سواسية في الحقوق والقوى فلن يستطيع الدهماء بحكم تربيتهم أن يحسنوا اختيار حكامهم ، وقد يوضع الأمر في أيدي طائفة جاهلة تسير بسفينة الدولة في بحر متلاطم الموج ، ولا تزال الأنواء تنازعها حتى يتهمي الحكم الديمقراطي إلى أوتوقراطية مستبدة ، فما أهون أن ينبع من صفوف الشعب زعيم يداهن الغوغاء ، ويستولى على

أفقدتهم بالملق والرياء، فيرفعونه على أكتافهم إلى منصب الحكم، وعندئذ يصرف الأمور كما يشاء ويهوى.

استعرض أفلاطون ذلك كله، وأخذه العجب حين لاحظ أن الناس لا يصطنعون الحكمة في أمور الدولة كما يفعلون في أسطو نواحي الحياة... إن المرض حين يدعو طبيباً لعلاجه لا يتشرط فيه مثلاً أن يكون جميلاً، ولكنه يحرص كل الحرص أن يكون طبيباً ماهراً قادراً على أداء مهمته على الوجه الأكمل، بل اذهب إلى ما هو أحقر من ذلك من شؤون العيش؛ وانظر كيف لا يرضى الرجل حين يريد لنفسه حداً إلا أن يكلف بصنعه الحذاء الماهر ولا يعنيه في كثير ولا قليل أن يكون ذلك الحذاء بليغاً في خطابته أو وسيماً في معيشاه؛ فلماذا لا تسلم الدولة أمورها إلى أكفاء الرجال وأبلغهم حكمة؟... ولكن من هؤلاء؟ وكيف نعيدهم؟

لا يرضى أفلاطون أن يحيب قبل أن يلقى بنظرة على طبيعة الإنسان فيتناولها بالتحليل والدرس وعندئذ أن لا سبيل إلى فهم السياسة إلا إذا درس الفرد «فالإنسان والدولة شبيهان» والدولة هي مجموع الأفراد، تستمد حالتها من حالتهم، فإن أردننا دولة كاملة فلا بد من إعداد المواطنين الصالحين أولاً، وكل محاولة للإصلاح قبل ذلك ضرب من العبث لاغناء فيه، فدراسة الإنسان

خطوة أولية واجبة لكي ترتب عليها كيفية الإصلاح ، فنتهنى إلى المجتمع الصالح ، أى المدينة الفاضلة .

يقول أفلاطون إن سلوك الإنسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة: الشهوة والعاطفة والعقل ، أما الشهوة فمقرها أسفل البطن وهي مستودع النشاط ، وأما العاطفة فمقرها القلب ، وهي تزود الإنسان في سعيه بالقوّة والحرارة ، وأما العقل فهو في الرأس ، وهو ربان السفينة يهدّيها إلى سواء السبيل .

وهذه القوى الثلاث موجودة في كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة ، فمن الناس من يكاد يكون شهوة محسّدة تضئل بجانبها العاطفة والعقل ، وهؤلاء ينغمسمون في الحياة المادية انغماسا ، ومنهم ت تكون الطبقة العاملة في الأمة . ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور ، كالمحارب الذي يقاتل من أجل الانتصار وكفى ، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغنيمة أم لم يظفر . وهؤلاء يكثرون في الجيش والأسطول ، وفريق ثالث قليل العدد جدا لا يستمتع في الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهو لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها . هؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة ، فلا يقتربون الأسواق ولا ي gioون في ميادين القتال ، فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها لا يُذلون فيها بدلا .

وهذه القوى الثلاث متصل بعضها بعض أشد الاتصال، فمن مجموعها تتكون النفس ، فالشهوة تسمى ، والعاطفة تغذيها ،
والعقل يهدّيها . والأمر في الدولة كالأمر في الفرد ، فيجب أن
يتولى زمام الحكم فيها طائفة حكيمة تكون لها بمنابع العقل من
الفرد لتسدّد خططها وتسير بها على هدى وبصيرة ، ويجب أن
ينصرف إلى شئون الزراعة والتجارة والصناعة فريق غابت عليهم
الناحية المادية (فيكونون طبقة الإتساج) فهم ينتجون دون أن
يتعرّضوا للسياسة والحكم ، وأما فئة الجيش فتقصر نفسها على
الدفاع وال الحرب ولا تتجاوز ذلك إلى مناصب الحكومة – فالمتاج
يكون في أحسن حال ممكنة وهو في ميدان الاقتصاد ، والجندي
وهو في ميدان الحرب ، وتسوء حالها إذا توّلّها شئون الدولة .
فسياسة الدولة علم وفن . يحتاج إلى تدريب طويل . والملك
الفيلسوف هو وحده قادر على قيادة الأمة ، ولا سبيل إلى إصلاح
أوضاع المجتمع إلا إذا اجتمعت الفلسفة والسلطة في يد واحدة .
إن كانت الدولة لا تصلح إلا بهذا التقسيم ، فـ السبيل إلى
تنفيذ ذلك ؟ كيف نحلل الأمة إلى عناصرها الثلاثة لينصرف كل
فريق إلى ما أعد له ، فالمادي لميدان العمل ، والجندي للحرب ،
والحكيم للحكم ؟ يقول أفلاطون : يجب أن نببدأ بعزل الأطفال
عن الكبار لندرأ عنهم عادات آباءهم السيئة ، إذ من المتعذر أن

نكون مدينة فاضلة من الشبان الذين أفسدت أخلاقهم أمثلة آبائهم ، وواجب حتم أن نظهر الأخلاق من الضعف والفساد . والتربيـة التي يؤخذ بها هؤلاء الأطفال يحب أن تكون ممهدة مهـيأة لهم جـميعا ، فلا يمتاز أحدهم عن أحد في شيء ، لأنـنا إنـما نقصد من التربية غـاية واحدة ، هي تحـيـص الأفراد والـكـشـف عن العـقـرـى النـابـغـ منـهـم ، وليس التـبـوغ قـاصـرا على طـبـقـة دونـاـءـهـيـهـ وـإـذـنـ فيـجـبـ أنـ يـفـسـعـ بـحـالـ الـظـهـورـ أـمـامـ كلـ طـفـلـ بـغـيرـ اـسـتـثـنـاءـ . أما موـادـ التـرـبـيـةـ فيـ هـذـهـ السـنـوـاتـ العـشـرـ الـأـوـلـيـ فـهـىـ لاـ تـزـيدـ عـنـ التـرـبـيـةـ الـبـدـنـيـةـ إـلـاـ قـلـيلـاـ . فـالـمـدـرـسـةـ عـبـارـةـ عـنـ مـلـعـبـ تـقامـ عـلـىـ أـرـضـهـ الـأـلـعـابـ المـقـرـرـةـ .

ولـكـنـ الـرـياـضـةـ الـبـدـنـيـةـ وـحـدـهـ تـرـبـيـةـ الطـفـلـ جـانـبـاـ وـاحـداـ ، وـنـحـنـ إنـماـ نـرـيدـ أنـ نـكـونـ مـنـ الطـفـلـ رـجـلـاـ مـقـنـزـ الـجـوانـبـ ، لـاـ تـطـغـيـ فـيـهـ نـاحـيـةـ عـلـىـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ ، وـلـسـنـاـ نـرـيدـ بـالـأـمـةـ أـنـ يـكـونـ أـفـرـادـهـ رـبـاعـيـنـ وـحـلـةـ أـنـقـالـ ، بلـ نـقـصـدـ كـذـلـكـ إـلـىـ تـهـذـيبـ الـخـلـقـ وـتـنـيمـ الـمـعـرـفـةـ ، فـارـتـأـيـ أـفـلـاطـونـ أـنـ تـضـافـ الـمـوـسـيـقـ إـلـىـ التـرـبـيـةـ الـبـدـنـيـةـ فـيـ هـذـهـ الـفـتـرـةـ الـأـوـلـيـ ، فـهـىـ وـحـدـهـ كـافـيـةـ لـاـسـاقـ الـنـفـسـ وـتـواـزنـ أـجـزـائـهـ ، وـالـمـوـسـيـقـ كـفـيـلـةـ أـنـ تـعـلـمـ الـعـدـلـ لـأـنـهـ تـدـرـبـ الـنـفـسـ عـلـىـ التـوـافـقـ النـغـمـيـ ، «وـلـاـ سـمـعـ ذـاـ مـزـاجـ المـتـنـاغـمـ إـلـاـ أـنـ يـكـونـ عـادـلاـ . فـالـمـوـسـيـقـ تـهـذـبـ الـخـلـقـ ، وـلـذـاـ كـانـتـ عـمـيقـةـ الـأـثـرـ

في توجيه السلوك الذي هو أساس الحياة الاجتماعية والسياسية » وقد قيل — جريا على رأى أفلاطون — : « إنّه إذا تغيرت طرائق الموسيقى عند قوم تغيرت قوانينهم تبعاً لها » تأكيداً لفعل الموسيقى في توجيه النفس ، وكذلك قال كاتب في ذلك (Daniel O'Connel) : « سلمني قياد الغناء في أمة ، وأنا كفيل بتغيير قوانينها » .

من ذلك يتضح أن الموسيقى وما يشبهها من مواد الدراسة كالشعر تكسب النفس والجسم صحة وانسجاماً . ولكن أفلاطون لا يفوته أن يذكر في هذا الموضوع ضرر الإفراط في تعليمها ، فكما أن الإسراف في التربية البدنية ينتج لنا أجساماً قوية لا أكثر ، هي أقرب إلى الحالة الوحشية منها إلى حالة المجتمع الرافق ، كذلك المبالغة في تعليم الموسيقى قد تذيب النفس وتذهب في ترقيقها إلى حد لا تقوى معه على الثبات في معركتك الحياة ، فينبغي أن تقف بالطفل موقفاً وسطاً ، ونجعل دراسته من يجاوزا من الطرفين ، ويظل كذلك بين الموسيقى والألعاب الرياضية حتى يبلغ من عمره السادسة عشرة ، فترك الموسيقى ولا تدرس له بعد ذلك إلا إذا اضطر المعلم إلى استعمالها لتخفييف مراة العلوم الأخرى كالرياضيات والتاريخ وما إلى ذلك مما قد تمحشه نفس الطفل ، ولا تقبل عليه إقبالاً قوياً ، عندئذ ينبع أن تصاغ هذه العلوم في شعر موسيقى

تسهل على النفس إساغتها ، فأساس التعليم هو رغبة المتعلم ،
ولا يجوز مطلقاً أن تساق العلوم إلى عقله سوقاً : «يجب أن
تقدّم مبادئ العلوم إلى العقل إبان الطفولة ، ولكن على شرط
ألا تكون إجبارية ، لأن الرجل الحتر يحب أن يكون حراً كذلك
في تحصيل المعرفة . والعلم الذي يحصله الطالب قسراً لا يثبت
في الذهن طويلاً . فلا تلزموا أحداً . بل أجعلوا التربية
في مراحلها الأولى أدنى إلى التسلية منها إلى الحدّ ، فذلك أفعع
وأجدى ، وهو الوسيلة التي تتعرّف بها ميول الطفل الطبيعية» .^(٤)

إلى هنا قد أعددنا رجال الدولة المثالية أحرار العقول أقواء
الأبدان ، ولكن عنصراً ثالثاً ينبغي أن يضاف إلى تربية العقل
والجسم ، هو الأخلاق ، وهي صلة الأفراد بعضهم ببعض ، فلا بد
أن يتكون من هؤلاء الأفراد كل متساكن ، وأن يعلم كل عضو
ما له من حقوق وما عليه من واجبات ... ولكن الإنسان
مفطور بطبعه على الطمع والحسد ، فهو راغب أبداً في توسيع
أماله ولو أدى ذلك إلى الاعتداء على غيره ، وهو لا يني عن
التنازع والقتال للوصول إلى غرضه ، فكيف السبيل إلى التوفيق
بين نزعات الأفراد المتناقفة؟ لا يريد أفلاطون أن يعتمد في ذلك

(٤) الجمهورية .

إلى قوة الشرطة لتفصيل كل إنسان عند حده ، لأن ذلك في رأيه وحشية لا تليق بالمجتمع الكامل الذي يضع أساسه ، فضلاً عما تكلفه قوات الشرطة من مال كثير يمكن ادخاره لما هو أجدبٌ خلير الجماعة نفسها . ويرى أفلاطون سبيلاً واحدة تؤدي إلى صد الاعتداء ، وذلك بأن نعلم الناس أن قوة روحية علياً واجبة التقديس والعبادة ؛ ومعنى ذلك أن المجتمع لا يستقيم بناؤه بغير الدين . فالآلة كما يعتقد أفلاطون لا بد لها أن تعتقد في الله ، ولا يكفي أن تعتقد في مجرد قوة كونية كانت ، لأنها لا تبعث الأمل في النفوس ، ولا تدفع الناس إلى التفاني في العمل ، ولا تغري بالتصفيحة في سبيل شرف أو وطن ، بل ولا تطمئن القلوب الكسيرة المكلومة ، ولا توحى الشجاعة في النفوس اليائسة ، بل لا بد من الله حي يؤدي هذا كلها ، وأكثر من هذا كلها ، فهو كفيل بإرهاب النفوس الشريرة الجامحة التي تميل إلى الاعتداء على حقوق الآخرين ، فيلجم شهواتهم كي لا تنطلق على سجيتها وفطرتها ، لأنها ستتخشى عقاب الله كما أنها ترجو ثوابه ، ثم يحيط أفلاطون أن تزداد إلى العقيدة في الله الاعتقاد في خلود النفس ، لأن الأمل في الحياة الأخرى يسد من عنائم الناس ، فلا يرهبون الموت ولا يخشون المصائب والنكبات . فالإيمان أقوى سلاح يسند إليه الرجل في معungan الحياة .

يبلغ الفتى سن العشرين وقد نال قسطا وافرا من الرياضة البدنية ، والموسيقى ومقومات الأخلاق وشذرات أخرى من العلوم بحيث لا يبلغ تلك السن إلا وقد ربي تربية متزنة الجوانب قد تناولت جسمه وعقله وخلقه . وعندئذ تجري الدولة امتحانا عنيفا فاسيا تصهر فيه الفتيان صبرا لتباهيهم أهيمن أقوم ، فاما المتخلفون المقصرون فتسند اليهم الأعمال الاقتصادية ، زراعة وتجارة وصناعة . وأما الناجحون فيبدأون مرحلة تعليمية أخرى تمتد عشر سنوات ، تربى فيها أجسامهم وعقولهم وأخلاقهم . ثم يجري عليهم الامتحان مرة ثانية أعنior من سابقتها وأشترى ، فاما الراسبون فيكون منهم رجال الجيش ، وأما الاكفاء فيستأنفون الدراسة ، ولكن ماذا يضمن للدولة الا يتائب عليها الجيش وفي يده القوة كلها ؟ لا شيء غير الدين ، فهو كفييل بأن يروع الجنود فلا يتجاوزوا حدودهم ، ولو فعلوا لارتكبوا إنما كبرى إذ يعلمون أن الله قسم الأمة الى طبقاتها الثلاث ، فلا يجوز لأحد أن يضيق بما قسم الله له .

نقول إن من جاز هذا الامتحان - وهم نفر قليل جدا - يعلم الفلسفة ، فهم الآن في سن الثلاثين ، قد قويت عقولهم واستعدت لأساغتها ، ولم يكن من الحكمة أن يعلموا الفلسفة قبل ذلك خشية أن يستعملوها في الجدل الفارغ الذي لا يقصد الى

شيء إلا الجدل في ذاته وإنما تفنيده أقوال الناس ، فيكونوا بذلك كالحراء التي تجذب هذا الشيء وتنزع ذاك مجرد اللهو والتسلية . والفلسفة التي سيبدأ الطالب في دراستها تنقسم قسمين : أحدهما التفكير المستقيم الواضح ، وهو يتناول ما وراء الطبيعة . والثاني معرفة طرائق الحكم ، ويشمل علم السياسة . أما القسم الأول فيقضى الطالب في دراستهخمس سنوات يدرس فيها عالم المثل ، فيكون قد بلغ الخامسة والثلاثين ، ومن يبلغون هذه المرتبة ، ينتخب رجال الحكم .

ولكن أفالاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء أزمة الدولة ، لأن إعدادهم كان حتى الآن نظرياً محضاً ، ولا بد أن يكمله جانب التطبيق العملي ، ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن أن يخالطوا الناس ، وأن يضرموا في الحياة الاجتماعية بسمم وافر ، لتصهر لهم المنازلة وتحنك لهم التجربة ، فهنا ستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يعهدوها في معهدهم العلمي المنعزل ، وهكذا يلبثون في مضطرب الحياة يسعون لتحصيل عيشهم بأنفسهم خمسة عشر عاماً ، في خلاطها تصنفي هذه البقية الباقيه من الطلاب ، فمن ينوء تحت أعباء العيش يضاف إلى قوة الجيش ، ومن يثبت أمام العواصف والأأنواء والكروب فهو الحديري بمناصب الحكم – وتكون منه عندئذ قد بلغت خمسين عاماً قضتها في التجربة والتحصيل .

تلك هي الديقراطية كما يراها أفلاطون، فليست عنده في مهازل التصويت بل معناها الصحيح أن يفسح المجال أمام الجميع، فتكون لكل فرد فرصة الظهور مسؤولة لفرصة زميله، فمن استطاع أن يختار تلك العقبات المتواالية التي توضع له في طريقه يساهم في حكم الدولة مهما تكن الطبقة التي نبت فيها؛ قد يعترض بأن حصر الحكم في طبقة ممتازة في كفايتها ضرب من ضروب الأرستقراطية، ولكنها أرستقراطية تختلف عن الأرستقراطية المعروفة في أنها ليست وراثية، فهي كما يسميها بعض الكتاب «أرستقراطية ديمقراطية» فلا فضل ولا امتياز إلا ما ثبت الشخص من مقدرة وذكاء؛ فإن الحاكم وابن الحذاء سواء، تتساوى أمامهما فرصة الظهور، وييدآن شوط الحياة من نقطة واحدة، فإن كان ابن الحاكم عاجزاً غبياً سقط عند العقبة الأولى واضطر أن يكون عاملًا، وإن كان ابن الحذاء نابغاً انفعاً أنفسع أمامه الطريق حتى يبلغ ذروته حيث الحكم والسلطان.

يريد أفلاطون ألا تصرف هذه الطبقة الحاكمة إلا إلى شئون الدولة، وأن تتفرغ لها بكل قلبهما، ولكن لا تنشأ بين أعضائهما الغيرة والمنافسة، اشترط أفلاطون أن تسود الشيوعية حياتهم : «لا يجوز لأحد هم أن يملك متاعاً أكثر من ضرورته الالزمة،

ولا أن يكون له دار خاصة يقفلها من دونه بالغاليلق فيقصد من جاء يسعى إلية ... وكل ما يتقاده الحكام من أجر يجب ألا يزيد عن مبلغ محدود يكفي لسد حاجتهم طوال العام، وينبغي أن يشتراكوا جميعاً في موائد عامة للطعام، ويعيشوا معاً عيشة الجند في معسكراتهم»^(١) .

كذلك لا يجوز لهؤلاء أن يخذلوا زوجات لهم ، فلا يكون لواحد منهم أسرة معروفة ينصرف إلى رعايتها دون الدولة التي وضعت أمرها أمانة في عنقه ، ويرى أفلاطون أن يخصص لهم جميعاً عدد من النساء ، ينتخبن من الطبقة العاملة أو يؤخذن من وصلت بهن التربية إلى مرتبة الفلسفة والحكم ، ويكون لكل واحد منهم الحق في الاتصال بأية امرأة منهم .

فاما الأطفال فيترعون من أحضان أمهاتهم يجتزد ولادتهم حيث يربون في مكان عام ، ويقوم بتربيتهم هؤلاء النساء أنفسهن ، فيكون الأطفال كأنهم جميعاً إخوة ، والنساء أمهات لهم ، والحكام آباء .

ولا يُعرف أفلاطون بالفارق الحنسى في التربية ، فلا مجال بين امرأة وبين العلم إذا ما أبدت كفاية ومقدرة ، وليس ما يمنع أن تصل المرأة إلى مناصب الحكم إن كانت بها جديرة ، فالأمر

(١) الجمهورية .

مـرـهـوـنـ بـالـكـفـاـيـةـ وـحـدـهـ ، سواء في ذلك الرجل والمرأة فإذا لوحظ العجز في رجل جاز أن يكلف بالأعمال المنزلية كغسل الأطباق وما إليها، لأنها عندئذ تكون هي المهمة التي أعدده الله لها .

أما الاتصال الجنسي فلا يجوز أن يترك للصادفة العميماء ، بل لا بد من تدبير حكم ترسم الدولة خطته لترقية النوع الإنساني ، فإذا كان بذلك عنابة دقيقة لتحسين الماشية بطريق التوليد حتى نظر في بنسل قوى ممتاز ، أليس الأجرأ أن نصرف مجاهودا وعنابة لترقية الإنسان نفسه ؟ ومهما بذلنا في نظم التربية من جهد فلن تكفي وحدها لتحقيق ما نريد ، إذن فواجب محظوظ أن نتدبر الأمر من مبدئه ، فنشرف على زواج الرجل السليم من امرأة سليمة «ويحب أن نبدأ التربية قبل الولادة» . فلا يسمح بزواج إلا إذا قدم الزوجان إقرارا طيبا بخلوقهما من الأمراض ... هذا ، ويحترم على الرجال أن يتزوجوا قبل سن الثلاثين . ثم لا يجوز لهم أن يقربوا النساء بعد الخامسة والخمسين ، أما المرأة فيمتد زمن زواجهما من سن العشرين إلى سن الأربعين . وكل رجل يرفض الزواج إلى ما بعد الخامسة والثلاثين تفرض عليه ضريبة معينة ، وكل طفل يولد من علاقة يحترمها القانون ، كأن يكون من أبوين لم يبلغوا سن الزواج أو جاؤها ، وكل طفل يولد وفيه عاهة ، يترك في العراء حتى يموت .

والزواج بين الأقرباء حرام لأنّه يحط بال النوع ، ولا بد أن تخفي
أحسن الزوجات لأحسن الأزواج حتى يكون الجيل الناشئ قويا
سلما ~~والشبان~~ ذوو الشجاعة الباسلة يباح لهم الاتصال بمن شاءوا
من النساء مهما بلغ عددهن ، لأنّه من الخير للدولة أن ينسل أمثال
هؤلاء الآباء عددا وفيرا من الأبناء .

يتحذّف أفلاطون لمدينته الفاضلة كلّ هذا التدبّر ليظهر أبناءها
من العلل والفساد — في رأيه — ولكن سلامة الدولة في داخليتها
ليس كل شيء ، فهناك وقاية أخرى واجبة وهي أن يزداد عن الأمة
بسياج من جيش متين كي لا يتسرّب إليها الخطر من الخارج ، ولذا
وجبت العناية الشديدة بالجيش ، فيجب على الجيش أن يعيش
عيشه غاية خشونة بسيطة ، فيها الاشتراكية التي تسود طبقة
الحكام . وما يمحى ذكره هنا أن المدينة الفاضلة لا تسعى إلى
الحرب ولا تمثل إله ، وهي تغى حالة سلام هادئة ، فلو أصبحت
الدّين مدعنا فاضلة لا تستغني عن الجيش . ولذلك كان من أول
الواجبات على الدولة أن تمنع أسباب الحرب ما استطاعت إلى
ذلك سبيلاً ، وأول تدبّر يتحذّف هذه الغاية هو منع زيادة السكان ،
كذلك تمنع التجارة الخارجية تحاشيا لما تجرّه وراءها من خلاف
ونزاع ، وليس من شك في أن التجارة الخارجية نفسها ضرب من

ضروب الحرب، لأنها تؤدي إلى المنافسة الاقتصادية، وما المنافسة في أي شكل من أشكالها إلا حرب !

هكذا يشاد للأمة بناؤها السياسي : في الذروة تقر قليل من الولاة يقبضون بأيديهم على مقاييس الأمر تشريعاً وقضاء وتنفيذاً، وتحميم طبقة دونها وفيرة العدد، هم ضباط الجيش وجنوده، وهذه بدورها تعتمد في عيشها على طبقة ثالثة أحط منها قدرًا، وأكثر منها عدداً، هي الجماعة العاملة في الزراعة والصناعة والتجارة. أما الطبقة الأخيرة فلهم الحق أن يحتفظوا بالأموال الخاصة، وأن يخذلوا أنفسهم زوجات، وأن يكونوا أسراء على النظام المعروف؛ وأما الطبقة الأولى فيقوم عيشهم على مبادئ الاشتراكية في المال والشيوعية في النساء .

وليس الملاكية الخاصة مباحة للطبقة الاقتصادية إباحة مطلقة ، فيجتمع الفرد ما استطاع من ثروة ومتاع ، كلا . بل من واجب الحكومة أن تراقب ذلك بعين الحذر ، فلا تبيح لأحد أن يتجمع لديه من الثروة أكثر من أربعة أمثال متوسط ما يملكه الرجل العادي ، وإن زادت عن هذا القدر وجب عليه أن ينزل عن تلك الزيادة إلى الدولة .

وصفوة القول أن المجتمع الكامل هو الذي تقوم فيه كل جماعة بل كل فرد بواجبه الذي أعدته له الطبيعة ، فلا تتدخل فئة في عمل

فئة أخرى ، ويجب أن يتعاون الجميع على تكوين وحدة متاسكة كاملة متناسقة الأجزاء لا يكون بينها نشار .

هذا التعاون هو العدل ، وتلك هي الدولة العادلة .

لقد بدأ أفلاطون بحثه بالسؤال عن العدل ، وأخذ يستطرد في قضيائاه ، وبوسع في نطاق البحث حتى انتهى إلى ما أراد الوصول إليه ، وعرف العدل بأنه : «أداء الفرد لواجبه وامتلاكه لما ينحصه ». ومعنى هذا أن كل فرد يجب أن يحصل على ما يساوى إنتاجه ، وأن يؤدي العمل الذي يلائم طبيعته ، والرجل العدل هو الذي يعرف قدر نفسه فيضعها في موضعها الصحيح ، وهو الذي يبذل كل ما في وسعه من مجهود ليتخرج بمقدار ما يرجح .

والعدل في المجتمع هو كهذا التناسق الذي يسود الكواكب في تحركها «لا الشمس ينفي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » وهكذا في المجتمع يجب أن يسعى كل فرد في نطاقه دون أن ينافي على غيره بإثم أو عدوان ، أما أن يتطلع رجال الأعمال إلى مناصب الحكم ، أو يستولى قواد الجيش بقوة جندهم على السلطة في الدولة فاختلال في تعاون الأجزاء ، وإنما في الرابطة التي تصل عناصر المجتمع ، وكل ذلك يؤدى حتما إلى دمار المجتمع وخرابه ، فالعدل هو التعاون بين الأجزاء .

والعدل في الفرد هو – كالعدل في الدولة – تعاون بين
أعضاء الجسم وأجزاء النفس، فكل انسان عالم يضطرب بالشهوات
والعواطف والأفكار، فاذا ما تعاونت هذه القوى وتناسقت كان
 الفرد قويا في معركة الحياة؛ أما اذا اختل التوازن بينها، وطغت
 قوة منها على قوة أخرى ، فكانت العاطفة مثلا هي الملاكمة زمام
 الانسان في عمله بدل عقله ، أو حاول العقل أن يكون هو كل
 شيء بدل أن يقتصر على المدحية فقط تفككت وحدة الشخصية
 وسارت حتى الى الفشل ؛ فالعدل هو ترتيب أجزاء النفس ترتيبا
 جميلا، وهو للنفس بثابة الصحة للجسم ، ومبعد الرذيلة كلها خلل
 في التوافق بين الانسان والطبيعة، أو بين الانسان والانسان،
 أو بين الانسان ونفسه .

هذه هي المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون ، ولم ينقطع
 توجيه النقد اليها منذ عهدها الى اليوم ، ومع هذا فلم تزل توحى
 الأفكار، وتبعث الآراء، وتهدى الحكماء .

(١) نلخصنا هذا النصل من كتاب (A Story of Philosophy)

تأليف (Durant) .

نظرة في فلسفة أفلاطون

إن نظرية المُثُل من فلسفة أفلاطون هي كالقطب من الرحي
فهي تدور حولها، وتقوم على أساسها؛ فرأيه في الله ورأيه في الطبيعة
وفي النفس ، ورأيه في الأخلاق وفي الدولة وفي الفن ، كل هذه
فروع مستنبطة من نظرية المُثُل التي لم تكن ثمرة أفلاطونية مباشرة ،
بل هي منزήج من الفلسفة الإيلية وفلسفة هرقلطيتس وفلسفة
سقراط اجتمع في ذهن أفلاطون فاستحال إلى لون جديد من
الفلسفة مطبوع بطبعه ، وأساسه التفريق بين العقل والحس .
وحتى هذا التفريق بين العنصرين لم يكن من خلق أفلاطون ،
إنما بدأ منذ فلاسفة المدرسة الإيلية ، فكان بارمنيدس أول من
أشار إلى ما بينهما من خلاف ، وذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن
أن يصل إليها الإنسان إلا بطريق العقل وحده ، لأن الحواس
غاشة خادعة ، ولما أن جاءت السوفسطائية حاولت أن تعترض
هذا المجرى الفكرى الجديـد الذى يميل إلى نبذ الحواس وإنكارها ،
وبذلت جهداً كبيراً في محـو هذا الخـد الفاصل بين العـقل والـحس ،
وبحـصرـتـ المـعـرـفـةـ فيما تـأـتـيـ بهـ الـحـواـسـ منـ عـلـمـ ، فـكـأـنـماـ كانـتـ
تعـالـيمـهـمـ هـذـهـ دـاعـيـةـ إـلـىـ اـسـتـهـاضـ الفـكـرـ لـصـدـهـاـ قـبـلـ أنـ يـسـتـفـحلـ
أـصـرـهـاـ وـيـاتـسـعـ نـطـاقـهـاـ ، فـتـصـدـىـ لـهـمـ سـقـراـطـ وـفـيـ أـثـرـهـ أـفـلاـطـونـ ،

ورداً ما زعمته السوفسقائية : فإنكرا أن تكون الحواس وسيلة للعلم الصحيح، وذهبا إلى أن المعرفة عبارة عن الإدراكات الكلية، وهذه من تحصيل العقل وحده؛ ثم أضاف أفلاطون إلى أن هذه الإدراكات الكلية ليست طريقة يسلكها العقل في التفكير فحسب، بل إنها تمثل حقائق خارجية موجودة بالفعل؛ فنشأت بذلك نظرية المثل .

ولا بد لكل نظام فلسفى من فكرة رئيسية تكون محوره ، ويمكن أن يفسر بها كل ظواهر الكون على اختلاف ألوانها، بحيث توضح في غير لبس أو غموض كيف نشأ هذا العالم المحس الذي نعيش فيه من تلك الفكرة المجردة، كما يجب أن تكون هذه الفكرة نفسها التي يتخذها الفيلسوف أساساً صدرت عنه الكائنات مفسرة لنفسها ، فلا يحتاج فهمها إلى الرجوع إلى شيء سواها خارج عن حدودها ، فهل استطاع أفلاطون أن يفسر بالمثل – وهي أساس نظامه الفلسفى – هذا العالم الموجود الذي نراه ونلمسه ؟ وهل هذه المثل تشرح نفسها بنفسها؟ هذان السؤالان هما في الواقع مقياس دقيق تستطيع أن تختبر به كل النظم الفلسفية لتعلم مقدار الخطأ والقصور في أي نظام شئت ، فإن يمكنك أن تفسر الكون بالحقيقة المجردة التي يتخذها الفيلسوف مركزاً لنظامه ، وكانت هذه الحقيقة المجردة المركزية قادرة على تعليل نفسها بنفسها ، فالفلسفة

التي بين يديك صحيحة قوية ، وإنما فهى قاصرة بقدر عجزها عن تعليل العالم أولاً ، وتعليل نفسها ثانياً .

فانتناول أساس النظام الأفلاطونى بالاختبار ، فنرى إلى أي حد كانت نظرية المثل كفيلة بشرح العالم من ناحية ، وشرح نفسها من جهة أخرى :

(١) هذا العالم الذى نعيش فيه مليء بالأشياء المحسنة لأنواع الحيوان والجماد ، فما علاقه هذه الأشياء بأصل الكون ، أي المثل ؟ يقول أفلاطون : إن الأشياء صور للمثل أو حكايات لها ، فمثال الإنسان مثلاً نموذج يحتذيه أفراد الإنسان ، ويحاولون تقليده ما استطاعوا . ولكن هذا القول لا يكاد يدل على شيء ، فلماذا وجدت هذه الصور ؟ وكيف نشأت ؟ هذا ما زرید الجواب عنه ؟ إذ لا بد أن يكون لوجود هذه الأشياء سبب ، ولا بد أن يكون هذا السبب في طبيعة المثل نفسها لا خارجا عنها ، أي أن فيها قوة باطنية تدفعها بالضرورة إلى تصوير نفسها في الأشياء ؛ رغبة منها في تكرير صورتها ، بهذا وحده يمكننا أن نعمل وجود الأشياء من المثل . ولكن أفلاطون لا يعترف بأن في المثل هذه الضرورة التي تميل بها إلى تكرير نفسها ، فقد عرفها بأنها وحدتها الحقيقة ، وأنها أوجدت نفسها بنفسها ، وأن وجودها لا يعتمد على شيء آخر ،

وأنها لا ينقصها شيء ولا تحتاج شيئاً ، فاذا كانت في هذه المرتبة من الكمال المطلق ، فلا داعي لأن تسعى إلى تحقيق وجودها في الأشياء المحسوسة ، لأن وجودها حقيقة لا يحتاج إلى اثبات أو تقرير ، فلماذا جاوزت حدود نفسها إلى المادة تطبع عليها صورها ؟ لماذا لم تكتفى ببنفسها وهي الحقيقة الكاملة التي لا ينقصها شيء ؟ إن رغبتهما في تكرير نفسها شعور منها بنقص أرادت أن تكمله بهذه الأشياء التي طبعت على غرارها . ففي الكون مثلاً أشياء كثيرة بيضاء اللون ، وبناء على نظرية المثل يكون وجود هذه الأشياء البيضاء مستمدًا من مثال البياض ، ولكن لماذا تحرك مثال البياض فأخرج هذه الأشياء البيضاء ؟ فالمثال نفسه هو البياض الكامل ، فكان من الطبيعي أن يكتفى بنفسه إلى الأبد دون أن تضطره حاجة إلى تقرير وجوده في هذه الأشياء البيضاء ، وقل مثل هذا في كل شيء وفي كل مثال . إذن ليست المثل كافية لتعاليل وجود هذا العالم المحسوس ، وكأنما أدرك أفلاطون في مثله هذا القصور ، فقال بفكرة الإله ، وقال إنه وراء المثل والمادة معاً فهو يصوغ المادة على نموذج المثل ، وبذلك تكون عالم الأشياء ، وفي هذا دليل قاطع على أن المثل وحدها عاجزة عن التعليل ، وإلا لوجب أن تعلل الأشياء بالمثل نفسها لا بشيء آخر وراءها . ولو قلنا إن الله اسم أطلقه أفلاطون على مثال الخير لنكفي

أفلاطون مؤونة هذا الإشكال ، ظهرت لنا المشكلة عينها من جديد ، لأننا لو علمنا وجود الأشياء بمثال الخير، قامت في وجهنا الاعتراضات نفسها ، لأن كحقيقة المثل ليس فيه ضرورة تختم عليه تكرير صورته .

هذا ولو كانت المثل هي الحقيقة النهاية المجردة ، لوجب أن يكون الوجود بأسره صادرا منها متفرقا عنها ، لا يشذ عن شيء واحد ، وأقل شذوذ كاف لهدم الفكرة من أساسها ، إذ يكون دليلا على قصور هذه الفلسفة وعجزها عن تعليل العالم بكل مافيها . ولكننا قد رأينا أفلاطون يقول بفكرة الإله باعتباره كائنا وراء المثل ، وإن فهو ليس فرعا منها ولا قائما على أساسها ، وليته اقتصر على هذا ، بل أدخل المادة أيضا ، فقال إن هناك المثل من ناحية ، والمادة من ناحية أخرى ، والله فوقهما يصور هذه على مثال ذلك ، ومعنى ذلك أن الله والمادة لم ينشأا من المثل ، بل وجدا إلى جانبها منذ الأزل . ولا ينجي أفلاطون من هذا النقد قوله إن المادة قبل أن تصاغ على صور المثل وقبل أن تتحذ صفاتها كانت شبه عدم ، فليس بها كيف شاء ، فهي وجود قائم بذاته لا يعتمد في وجوده على شيء ، ولا تقل في حقيقتها عن المثل نفسها ، فشأنها شأنها من حيث الأزلية والقدم ، لم يصدر أحدهما من الآخر ، فكلاهما حقيقة مجردة ، وإن فتحن بقصد مذهب

ائيني ولا ريب . ولعل هذه الاتئيئية قد نشأت من الفصل التام بين الحسن والعقل ، فقد فرق بينهما أفلاطون كأنهما جانبان لا تربط أحدهما بالآخر علاقة ما ، فتعذر عليه بعدئذ أن يملا هذه المفهوة السحرية التي أوجدها بنفسه بين العنصرين .

(٢) هل يمكن المثل أن تعلل نفسها بنفسها ؟ وبعبارة أخرى ، إذا استعرضناها مثلاً مثلاً ، فهل نجدها جميعاً موجودة بالضرورة وأن العقل لا يمكن أن يتصور العالم بدونها ؟ ولنستعرض أولاً الإدراكات الكلية التي في أذهاننا فانها – في رأى أفلاطون – كالمثل ، فهو كل إدراك كل في الذهن ضرورة لا يستقيم العقل بغيرها ؟ فمثلاً $2 + 2 = 4$ ضرورة عقائية لا بد منها ، فشيئان وشيئان يجب أن تساوى أربعة ، فتحن إذا أقمنا الدليل على أن كل إدراك كل له هذه الحقيقة الضرورية كانت الإدراكات الكلية لا تحتاج معقوليتها إلى سند ، وتكون حقيقة ثابتة ، والظن بإمكان عدم وجودها يكون تناقضاً يهدم نفسه بنفسه ، ولكن لو نظرنا إلى إدراكاتنا الكلية لألفينا أغلامها من غير هذا النوع ؟ خذ لذلك – مثلاً – البياض ، إنه حقيقة ولكنها ليست ضرورية ، صحيح أن في العالم بياضاً ولكننا نستطيع أن نتصور العالم بغيره ، فإنكاره لا يؤدي إلى تناقض عقلي ؟ إذ ليست هناك ضرورة تلزم وجوده ، أى إنه ليس جزءاً من

نظام العقل كما هي الحال في $2 + 2 = 4$ ، ولا يجوز فيها أن تقول لماذا وجدت هذه الحقيقة ، فهـى من تركيب العقل نفسه لا تستغني عنها إلا إذا استغنىـت عن العقل .

إذا وضـع ذلك نـتـقـلـ إلى عـالـمـ المـثـلـ فـنـجـدـ أـفـلاـطـونـ يـقـولـ :

إن أساس المثل كلها ومـصـدرـهاـ إـنـهـاـ هو مـثالـ الخـيرـ ، فـلـنـظـرـ هـلـ هناكـ ضـرـورةـ تـسـتـلزمـ أـنـ مـثالـ الخـيرـ يـحـبـ أـنـ يـتـضـمـنـ بـقـيـةـ المـثـلـ ؟ـ

فـاـنـ وـجـدـنـاـ الـأـمـرـ كـذـكـ كـانـتـ المـثـلـ مـيـسـوـرـةـ التـعـلـيلـ ، لـأـنـهـاـ تـكـوـنـ صـادـرـةـ بـالـضـرـورـةـ مـنـ مـثـاـهـاـ الـأـعـلـىـ ، لـيـسـ لـهـاـ عـنـ ذـلـكـ مـحـيـصـ ،ـ وـبـعـبـارـةـ أـخـرـ يـحـبـ أـنـ نـسـتـنـجـ المـثـلـ كـلـهاـ مـنـ مـثالـ الخـيرـ ،ـ بـحـيثـ لـوـ سـلـمـنـاـ بـوـجـودـ مـثالـ الخـيرـ لـزـمـ التـسـلـيمـ بـوـجـودـ المـثـلـ الـأـخـرـ ،ـ فـهـلـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـقـولـ إـنـ مـثالـ الخـيرـ يـسـتـلزمـ حـتـمـاـ مـثالـ الـبـيـاضـ ،ـ فـلـاـ نـذـكـرـ أـحـدـهـماـ إـلـاـ إـذـ كـرـنـاـ الـآـخـرـ ؟ـ لـاـ !ـ حـلـ عـنـصـرـ الخـيرـ كـيـفـ شـئـتـ فـلـنـ تـجـدـ فـيـهـ الـبـيـاضـ .ـ إـذـنـ لـاـ يـتـضـمـنـ المـثـلـانـ أـحـدـهـماـ الـآـخـرـ ،ـ وـيـمـكـنـنـاـ أـنـ نـفـكـرـ فـيـ مـثالـ الخـيرـ دونـ أـنـ يـطـوـفـ بـالـعـقـلـ أـدـنـىـ طـائـفـ لـلـبـيـاضـ ،ـ وـلـاـ غـرـابـةـ فـيـ هـذـاـ ،ـ فـمـثالـ الخـيرـ لـاـ يـشـتمـلـ إـلـاـ عـلـىـ عـنـصـرـ المـشـتـركـ فـيـ المـثـلـ الـأـخـرـ ،ـ وـلـاـ تـشـتـركـ هـذـهـ إـلـاـ فـيـ الـكـيـالـ ،ـ فـمـثالـ الـبـيـاضـ كـامـلـ فـيـ ذـاتـهـ ،ـ وـمـثالـ الـحـصـانـ كـامـلـ فـيـ ذـاتـهـ وـهـكـذاـ ،ـ فـاـذـاـ كـانـ مـثالـ الخـيرـ يـمـثـلـ الـبـيـاضـ وـالـحـصـانـ ،ـ فـهـوـ يـشـلـ جـانـبـ الـكـيـالـ مـنـ كـلـ مـنـهـماـ ،ـ وـلـيـسـ تـبـعدـ لـوـنـ الـبـيـاضـ

نفسه والحسان نفسه ، ويتبين من هذا أن المثل لا يستلزم بعضها بعضاً بحكم الضرورة . وخلاصة القول أن المثل لا تستطيع أن تفسر نفسها بنفسها .

لم تثبت إذن فلسفة أفلاطون أمام هذا الاختبار ، فلا هي فسرت لنا العالم ، ولا هي فسرت لنا نفسها ، فكان على تلميذه أرسطو أن يقوم هذا الأعوجاج ، ويصلح هذا الخطأ الذي وقع فيه أستاذه ، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير .

لِفْصِيلِ الْحَادِي عَشَرُ

أرسطو (Aristotle)

حياته وكتبه

لد أرسطو سنة ٣٨٤ ق.م في مدينة **أَسْطَاغِيرَا** (Stagirus)، وهي مستعمرة يونانية ومرفا من بلاد مقدونيا، وكان أبوه **نيقوماخوس** (Nicomachus) طبيباً لملك **آمِنْتَاس** ملك مقدونيا، وهذا أول سبب لاتصال أرسطو اتصالاً وثيقاً بالبلاط المقدوني، وقد نشأ أرسطو في هذا البلاط، وتعلم مع فيليبس أبي الإسكندر مما كان له أثر كبير في حياته؛ وقد مات أبوه وهو فقي، فلما بلغ السابعة عشرة أرسله ولد أمره **برُوكْسَانِس** (Proxenus) إلى آثينا ليتم تعلمه، وكانت مركز الحياة العقلية في العالم، فالتحق بأكاديمية أفلاطون، وظل يأخذ عنه عشرين سنة حتى توفى أفلاطون، وقد انضم بعدهم بكفران نعمة أستاذه، ورووا أنه نخص عليه أواخر أيامه بما سببه من منازعات ومخا صمات في مدرسة أفلاطون، ولكن ليس هناك ما يؤيد هذا الرأي بل إن بقاء أرسطو في المدرسة إلى أن توفى أفلاطون، وما يذكره في كتبه من دلائل الاحترام لأستاذه يجعل هذه الرواية بعيدة الحصول، وربما دعا

إلى هذا القول أن أرسطو كان ذا شخصية ممتازة ، وعقل مجتهد غير مقلد ، فكان يزن أقوال أستاذه وينقدها ويحللها فظن من ظن أن هذا تجريح لأستاذه وكفران لنعمته ، ولا شيء أكثر من ذلك ، فإن أرسطو في كتبه ينقد تعاليم أفلاطون نقداً قوياً قاسياً ولكن من غير غمز ، ويقول إنه صديق لأفلاطون ، ولكنه أكثر صداقـة للحق .

لما توفي أفلاطون سنة ٣٤٧ ق. م. انتخب ابن أخيه سبيسيبوس (Speusippus) رئيساً لـ كاديمية، فترك أرسطو أثينا وقصد إلى هرمياس (ملك أثرنوس Atarneus) في آسيا الصغرى. وكان هرمياس من أصل وضعيف ولكنه ذو نفس راقية، وكان تلميذاً لأفلاطون مع أرسطو، فرحب بأرسطو وأنزله متزلاً كريماً، وأقام في أثرنوس نلالث سنين، تزوج في خلاله فتياس بنت أخيه هرمياس، وقد ماتت وتزوج بعدها زوجة أخرى اسمها هرپيليس (Herpyllis)، فأولادها نيقوماخوس. بعد هذه السنوات النلالث قتل هرمياس بمكيدة دبرها له الفرس، وذهب أرسطو إلى ميتيلين Mytilene) فبقي فيها بضع سنوات، حتى تلقى دعوة من فيلبس المقدوني ليتولى تربية ابنه الاسكندر الأكبر، وكان عمر الاسكندر إذ ذاك ثلاث عشرة سنة، فلبي الدعوة ولبث يعلم الاسكندر نحو خمس سنوات، وقد لقى من الاسكندر وأبيه تجحلاً

وإكاما حتى ليقصون أن البلاط المقدوني أعاشه على بحثه بهال جزيل ، وبآلاف من الرقيق يجمعون له النماذج ؟ وربما كان في هذا مبالغة ولكن من المحقق أن القصر أعاشه إعاناً كبرى على بحثه .

ولما مات فيلبس تولى الملك بعده الاسكندر ، فاتته بذلك تريبة أرسطوله ، فعاد إلى أثينا ولم يكن رآها منذ توفي أفلاطون ، فرأى المدرسة الأفلاطونية من دهرة ، و تعاليم أفلاطون سائدة — فأنشأ مدرسة أخرى في مكان يسمى لوقيون (Lyceum) فسميت المدرسة بذلك الاسم ، وسمى أتباعه بعد ذلك المشائين (Peripatetics) ، أخذوا من عادة أرسطو ، فقد كانت يمشي بين تلاميذه وهو يعلمهم ، وقد ظل كذلك ثلاط عشرة سنة يدير مدرسته ويحرر كتبه ، وأشهر مؤلفاته وأهمها كتيب في هذا العهد .

في سنة ٣٢٣ ق م مات الاسكندر في بابل وسط انتصاراته ، ووُقعت حكومة أثينا في يد أعداء المقدونيين — وكان أرسطو يُعد من أتباع المقدونيين وأنصارهم — فدبر له أعداؤه اتهامه بالإلحاد ، خاف الإضطهاد ، وأن يفعل به أهل أثينا ما فعلوا بسocrates ، ففر إلى مدينة خليسيس (Chalcis) ، وفي أول سنة من إقامته بها أصيب بمرض مات به وعمره ٦٣ سنة ، وذلك في سنة ٣٢٣ ق م .

مؤلفاته

رووا أن أرسطو ألف نحو أربعين كتاباً، ويقال عجبنا من هذا إذا نحن ذكرنا أن لفظ «كتاب» كان يطلق على ما يسمى عندنا الآن «فصل» أو «باباً» وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع مؤلفاته، ولكن كان من حسن الحظ أن ما بقي هو أهم ما كتب، وهو يمثل شرحاً تاماً للآراء في مختلف المسائل الفلسفية، وقد وصلت كتبه هذه اليانا مهوشة وخاصة ما كان منها في «ما بعد الطبيعة»، بعض رسائله فيها ناقصة، ويظهر أن مؤلفها لم يكن أتمها، وبعضها غير مرتب، فالباب منها يتبع في أثناء البحث، ويبدأ الباب الذي يليه في وسط بحث آخر وهكذا.

وأما رسائله في الموضوعات الأخرى فأقل فوضى، ويظهر أن أرسطو كان حضراً كثيراً من رسائله تحضيراً أولاً ولم يكن أعدها للنشر، نفرجت كما وصفنا، ومع هذا فكتبه ورسائله توسيع آراءه توضيحاً تاماً كما ذكرنا.

ألف أرسطو كتبه بعد نضوجه في السينين الثلاث عشرة من آخر حياته، فلم يكن فيها تدرج في الرق واختلاف في الآراء أحياناً كما نرى في كتب أفلاطون، بل كان فكره ناضجاً، ونظرياته تامة، قد فرغ من بحثها؛ ويغلب على الفتن أنه بدأ

كتابته بالمنطق، ثم بالعلوم الطبيعية، ثم بالأخلاق والسياسة، ثم بما بعد الطبيعة.

لم يكن أرسطو فلسفياً فحسب بالمعنى الذي نفهمه الآن، بل كان واسع المعرفة بفروع العلم المختلفة، حتى لا يكاد يكون هناك فرع لم يسترع انتباذه، ولم يكن فيه أعلم أهل عصره، وربما استثنينا من ذلك «الرياضيات». وأحاط علماً بما وصل إليه من قبله ونبذ ما رأه منها باطلًا، وزاد على ما صنع عنده منها نظريات جديدة وآراء مبتكرة، وما كان من الحقائق التي وصل إليها لا علم له. اخترع له علماً كما فعل في علم المنطق وعلم الحيوان، فألف في المنطق وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والفن والبلاغة والفلك^(١) والظواهر الجوية، وألف في موضوعات عديدة في حياة الحيوان، وكان شغوفاً بهذا العلم حتى عدّوا ما كان يعرفه من أنواع الحيوان نحو ما نسميه نوع، ومع أنه لم يرتبه الترتيب العصري فتمدّ كان له فضل السبق في تأسيس هذا العلم، فكان أرسطو بهذا محيطاً بفروع العلم المختلفة، مبتكرة فيها، مما يستحيل على أي نابغة في عصرنا أن يصل إلى ذلك. ونحن نستعرض الآن أهم آرائه في الفروع المختلفة.

\

(١) سمي كتابه في الفلك «في السماء».

أراد أرسـطـو أن يصلح الخطأ ^{المحض} وقع فيه أستاذه ليبدأ سيره في طريق مستقيمة مسـتوـية ، فتوجه بـنـظـره نحو الطبيعة وما فيها ، غير معـرـف بما اتـهـمت به هذه الأشيـاء المـحسـنة منـ. أنها لا تمـدـ الإنسان بالعلم الصحيح ، فلـقـد هـبـرـها أـفـلاـطـونـ وـطـرـحـها وـرـاءـ ظـهـرـهـ ، وـارـتفـعـ في تـأـمـلـهـ إـلـىـ عـالـمـ المـثـلـ المـجـرـدـ ، فـاعـتـرـمـ أـرـسـطـوـ أنـ يـهـبـطـ إـلـىـ الطـبـيـعـةـ مـرـةـ ثـانـيـةـ ، عـلـىـ أـلـاـ يـكـوـنـ بـحـثـهـ حـسـيـاـ مـحـضـاـ ، بلـ حـاـولـ أـنـ تـكـوـنـ فـلـسـفـتـهـ طـبـيـعـةـ عـقـلـيـةـ فـيـ آـنـ وـاحـدـ ، تـبـدـأـ بـدـرـاسـةـ أـنـفـهـ الأـشـيـاءـ الـتـيـ تـقـعـ تـحـتـ الـحـواـسـ ، ثـمـ تـمـضـيـ صـعـداـ حـتـىـ تـصـلـ إـلـىـ مـرـتـبـةـ التـعـلـيلـ وـالـشـرـحـ لـكـلـ ظـواـهـرـ الـوـجـودـ الـمـتـغـيـرـةـ ؛ مـتـنـقـلـاـ فـيـ بـحـثـهـ مـنـ الـمـحـسـوـسـاتـ الـكـثـيـرـةـ الـتـيـ يـغـصـ بـهـ الـكـوـنـ إـلـىـ الـوـاحـدـ الـأـبـدـيـ الـخـالـدـ . وـقـدـ اـنـتـقـدـ مـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ أـفـلاـطـونـ مـنـ شـرـحـ ظـواـهـرـ الـكـوـنـ بـالـمـثـلـ ، وـقـالـ إـنـهـ بـذـلـكـ أـضـافـ إـلـىـ الـعـالـمـ عـالـمـ آـخـرـ يـواـزـيـهـ كـثـرـةـ وـيـواـزـيـهـ مـقـدـارـاـ ، وـكـلـاـهـماـ يـعـوـزـهـ التـعـلـيلـ ، وـيـكـفـيـ هـدـمـاـ لـلـمـثـلـ أـنـهـ لـاـ تـعـلـلـ الـحـرـكـةـ ؛ وـإـنـ بـقـىـ تـعـلـيلـ الـحـرـكـةـ مـغـلـقاـ فـمـحـالـ أـنـ نـفـسـرـ مـنـ الـطـبـيـعـةـ شـيـئـاـ . وـإـذـنـ فـلـمـ يـكـنـ بـدـ منـ مـحاـولةـ آـخـرـ لـتـعـلـيلـ الـوـجـودـ غـيرـ تـلـكـ التـنـيـةـ الـتـيـ فـرـضـهـ أـفـلاـطـونـ فـيـ فـلـسـفـتـهـ ، فـزـعـمـ أـنـ لـلـكـوـنـ عـنـصـرـيـنـ : مـادـةـ وـمـثـلـاـ ، وـيـنـبـغـيـ أـنـ يـكـوـنـ هـذـاـ التـعـلـيلـ الـجـدـيدـ الـذـيـ نـشـدـهـ عـامـلاـ عـلـىـ رـبـطـ ذـيـنـكـ العـنـصـرـيـنـ ، أـيـوـحدـ بـيـنـ الـطـبـيـعـةـ وـرـوـحـهـاـ ، وـإـنـ شـتـتـ فـقـلـ بـيـنـ الـأـشـيـاءـ

وأسبابها، وقد انتهت هذه محاولة بارسطو الى ابتكار علم جديد لم يكن له وجود من قبل فهو من خلقه وإنشائه - ذلك هو المنطق . فالمنطق - أي قوانين الفكر - سبيل مأمونة تؤدي بنا الى الحقيقة المنشودة ، بانتقال الفكر من المقدمات الى التتابع الصحيحة ، أي من الأشياء والحوادث الى ما تتضمنه هذه من معنى . يقول أرسطو إن الإنسان مفطور بطبيعته على طلب المعرفة واستطلاع العلم ، والإدراك الحسي هو أول خطوة يخطوها في هذا الاتجاه ، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الخزئية الخارجية التي لا ينقطع سيلها ، فإذا ما تجمعت في الذهن أكdas من تلك الإدراكات الحسية ، واستعن بذاكرته على الاحتفاظ بها وتب الى المرحلة الفكرية الثانية وهي التجربة التي تقوم على مقارنة الأشياء بعضها بعض وتعديلها ، ولكن التجربة لا تزال علماً ناقصاً ، لأنها كالإدراك الحسي ، تدور حول الحقائق المحسنة الواقعية ، أما المرتبة الأخيرة العليا فهي التأمل النظري في هذه العلل التي حصلها الذهن لكي يكشف الإنسان عن منبعها وأصلها ، وتلك هي المعرفة الكاملة - الفلسفة .

هذا الانتقال من الأشياء الخزئية الى عللها ، ثم الى علة هذه العلل جميعاً ، هو الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير - هو المنطق .

دُقْطَنٌ فِي الْمَنْطَقَةِ deductive in the logic

كل ما هو موجود في كتب المنطق ^{العلمية} تقريبا هو منطق أرسطو، فلا حاجة بنا الى أن نشرحه من جديد ، والغربيون في العصور الحديثة قسموا المنطق الى قسمين ، ولنسنهمما (استنتاج من ابن خلدون) منطق الصورة (deductive) ، ومنطق المادة (inductive) . وقد عني أرسطو بمنطق الصورة فقط ، أما منطق المادة فلم يبحث ويبوّب إلا في العصور الحديثة ، وقد اخترع أرسطو منطق الصورة هذا وأكمله أيضا فهو بذلك خلقه كاملا لم يزد عليه المتأخرن إلا قليلا ، فما في أيدينا وأيدي الغربيين منه ليس إلا ما كتبه أرسطو تقريبا ، فالمقولات العشر والكليات الخمس ، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال القياس الى الشكل الأول ، كل هذا بحثه أرسطو في منطقه وهو ما يبحث فيه الآن ، ولم يزد المتأخرن إلا شيئا : (الأول) الشكل الرابع في القياس ، فإن أرسطو لم يذكره . (والثاني) أنه لم يتكلم عن القياس الشرطي ، وإنما قصر كلامه على القياس الحتمي ، وهذا شيء مشكوك في قيمته الى الآن ، لأن القياس الشرطي يمكن تحويله الى القياس الحتمي أما ما عدا هذين فليس ما يكتب الان إلا تكرييرا لما قال أرسطو مع تغيير شكل التعبير أو الأمثلة ، وكل ما يؤخذ عليه هو ما ذكرنا أنه أهمل منطق المادة تقريبا مع أنه أحق بالنظر .

ويسمى أرسطو بالعلم الأول، لأنه أول معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علماً :

→ ما بعد الطبيعة (ميتابيزيقا)

هذا الاسم وهو (ما بعد الطبيعة) لم يضعه أرسطو ولم يعرفه، وإنما كان يسمى هذا الموضوع "الفلسفة الأولى" يعني بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها، لأن مبادئ كل فرع خاصة بذلك الفرع من العلوم وأما مبادئ الفلسفة الأولى فأساسية لكل علم، وبعبارة أخرى هي أساس العالم جملاً، واسم "ما بعد الطبيعة" لم يطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد، لما نشر "اندرونيكوس" (Andronicus) كتب أرسطو، ففي هذه النشرة وضع البحث في "الفلسفة الأولى" بعد البحث في "الطبيعة" فسمى هذا البحث "ما بعد الطبيعة" يعني بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة، وهذا هو معنى (ميتابيزيقا)، وهذا حادث عرضي حدث اتفاقاً .

نشأ بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة من تحليله لنظرية أفلاطون في "المثل" وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها، وقد رد على هذه النظرية بجملة ردود، أهمها :

(١) أن نظرية المثل لأفلاطون لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة ، فإذا سلمنا بأن هناك مثلاً للبياض مثلاً، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون ، ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثال وأشيائه . يقول إن هذه الأشياء صورة للمثال ، وأن المثال ”يشاركها في الوجود“ ولكن هذه العبارة – كما يقول أرسطو – عبارة شعرية : لا توضح العلاقة ، ولا تبين أساس وجود.

(٢) هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل ، فـأفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حال لا تتغير ، وأنها ساكنة غير متحركة . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها – وهي الأشياء – كثاثها ثابتة ساكنة ، ولكننا نرى العالم متغيراً متذمراً ، فالأشياء ترقى وتحطم ولا تستقر على حال ، فلِمَ تغير هذه الصورة مع أن أصلها – وهو المثل – ليست متغيرة ؟

(٣) إن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة ، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء ، ونظرية أفلاطون لا تبين لنا إلا أن وراء هذه الأشياء عالم آخر هو عالم المثل ، وهذا الذي فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يُعن على حلها بل زاد الارتباك في منشئها ، فقال أرسطو : إن مَثَلُ أفلاطون

في هذا كمثل شخص صعب عليه أن يعد كمية من الأشياء فضلاً عددها ليسهل عليه عددها.

(٤) يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنها تدرك بالحس، فهو في الحقيقة يأخذ الأشياء التي تدرك بالحس ويعممها ويسميه ثانية لاتحس، فلا فرق في الحقيقة بين الحصان ومثال الحصان والأنسان ومثال الإنسان إلا التخصيص والتعميم، وليس المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة؟ وقد شبه أرسطو ذلك بالآلة المحسنة في بعض المذاهب الدينية «فليكن آلة عندهم ليست إلا آناسي مؤلهة فكذلك المثل ليست إلا الأشياء الطبيعية أزانية مؤبدة». ويقول أفلاطون إن الأشياء صورة من المثل، والحق بعد الذي شرحناه أن المثل صورة من الأشياء.

(٥) وقد فند أرسطو نظرية المثل بما سماه «الأنسان الثالث»، ذلك أن المثال يشرح القدر المشترك بين الأشياء، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال، فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم، لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سماه «الأنسان الثالث»، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث

والفرد من الناس ، فيجب أن يكون له كذلك مثال ، وهكذا إلى مala نهاية ، وفي هذا التسلسل ، وهو محال .

(٦) وأخيراً وهو أهم اعترافات أرسطو أن المثل على رأى أفلاطون ماهية الأشياء ، وماهية الأشياء يجب أن تكون فيها لا خارجاً عنها ، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها عالمًا مستقلًا ، وجعل لكل مثال وجودًا مستقلًا آخر .

نـ وانتقل بعد ذلك أرسطو إلى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي ، وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد ، والانسان ، أعني أفراده ؛ أما الحقائق الكلية فليست لها وجود إلا في أذهاننا ، فمثلاً حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم ، وهو الذي نسميه الإنسانية ، والأنسانية لا توجد مستقلة وحدها إنما توجد في الأفراد ، كالحرارة توجد في الخارج ، والبرودة في البارد وهكذا ، وهذه الإنسانية لا بد أن تتحقق في كل فرد ليكون إنساناً ، وإذا سلبت منه لم يبق إنساناً ، وليس بضروري ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل ما نتصوره لا بد أن يكون له صورة موجودة قائمة في نفسها في الخارج ، فاننا قد نتصور ما ليس له وجود خارجي ، بحسب ما ياقوت وبحير من .

زئق ونحو ذلك ، وله في شرح ذلك والبرهنة عليه كلام لا يحتمله هذا المختصر .

ومن أهم الأسس التي بني عليها أرسطو كلامه فيما بعد الطبيعة كلامه في «العلة»، والعلة في نظره أوسع منها في نظر الفلاسفة المحدثين ، ففي العصر الحديث يفرق بين العلة والحكمة ، فهم يقصدون بالعلة السبب الميكانيكي الذي نشأ عنه الشيء ، فإذا رأيت الماء تتلجم في الإناء وقلت ما علة تتلجمه ؟ فالجواب أن علة ذلك هي البرودة ؟ فهذا الجواب أبان لنا السبب الذي نشأ عنه التلجم ، ولكن لم يبين لنا حكمة حصوله ؟ وإذا قلنا ما علة موت فلان ؟ فإذا قلت مرضه أو حصول حادث له فقد بينت السبب في موته ، ولكن لم تبين الحكمة التي من أجلها كان الموت في هذا العالم ، فبيان العلة لا يستلزم بيان الحكمة ، هذا في نظر الفلاسفة الحديثة ؛ أما العلة في كلام أرسطو فتشمل ما يسمى الآن بالعلة والحكمة جمِيعاً . قال أرسطو في هذا : إن للعلة أربعة أنواع : العلة المادية ، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية ، وليس هذه العلل تتعاقب ، فيوجد بعضها بعد بعض ، أو يوجد بعضها في حالة وبعضها في حالة أخرى ، ولكنها جميعاً تعمل معاً في كل حالة من حالات الوجود ، وهي جميعها موجودة في كل ما يتتجه الإنسان وما تتجه الطبيعة ؛ ولنضرب المثل بما يتتجه الإنسان :

(١) فالعلة المادية لشيء هي المادة التي يتكون منها الشيء، كالبرنз للتمثال، والخشب للشباك وهكذا.

(٢) وأما العلة الحركة فيعني بالقوّة التي عملت على تغيير الشيء واتخاذه شكلًا جديداً، وليس يعني بالحركة التحول من مكان إلى مكان بل كل تحول وتغير، فإذا تغير ورق الشجر من أخضر إلى أصفر فالقوّة التي نشأ عنها هذا التغيير هي القوّة الحركة، فمعنى مثل التمثال السابق العلة الحركة هي المثال (صانع التمثال) ، لأنّه هو علة تغيير البرنز من حال إلى حال.

(٣) والعلة الصورية عُرِفَ بها أرسطو بأنّها روح الشيء وما به الشيء هو هو، وفي مثيلنا هذا ما به التمثال تمثلاً.

(٤) والعلة الغائية هي الغرض أو الغاية أو المقصود الذي تتجه الحركة لإنراجاته، فالعلة الغائية للتمثال هو التمثال نفسه، لأنه غاية المثال وغرضه.

فترى من هذا أن أرسطو يطلق العلة على أوسع مما يطلقه فلاسفة المحدثون (فهم يخرجون منها ما سماه أرسطو العلة الغائية والعلة الصورية)، فقد عرف « ميل » (Mill) العلة بأنّها « الشيء الذي يسبق الظاهرة ويكون سبباً لها لا يختلف ولا يتغير ». فالعلة الغائية لا تسبق الظاهرة، وكذا العلة الصورية لأنّه لا يقصد

بما يسبقها أن يكون جزءاً منها ومكوناً لها، إنما يعني العلم الحديث بالعلة المادية والعلة المحركة، وهما ما يسميان تقريراً في عرفنا بالمادة والطاقة، بل هناك خلاف أيضاً في تصور أرسطو للعلة المحركة وتصور المحدثين لها، فالعلم الحديث يعني بها الطاقة الميكانيكية بينما أرسطو يعني بها القوة الكمالية التي تجذب إلى الغاية لا التي تدفع من المبدأ.

ثم خطاب أرسطو خطوة أخرى وهي تركيز هذه العلل الأربع في اثنين سماهما المادة والصورة، ويعبرون عنهم عادة في الكتب الفلسفية بالهيوانى (المادة) والصورة . والذى دعاه إلى هذا أنه رأى أن العلة الصورية والمتحركة والغاية ترجع كلها إلى الصورة ؟ ذلك : (أولاً) أن العلة الصورية والعلة الغائية شئ واحد في النهاية، لأن العلة الصورية كـ ما قدمنا ماهية الشيء وما به الشيء هو هو؛ والعلة الغائية بالتعريف الذي شرحناه هو بروز الشيء المطلوب إلى الوجود؛ وظاهر من هذا اتحادهما . (ثانياً) العلة المحركة والغاية شئ واحد ، لأن العلة المحركة هي علة الصيغورة ، والعلة الغائية هي النهاية التي تصل إليها هذه الصيغورة . وعند أرسطو أن كل الأشياء إنما تتحرك لغايتها، وإنما توجد لغايتها؛ فالغاية هي التي تحرك للعمل .. وبذلك تكون العلة الغائية هي علة الحركة أو العلة المحركة . ولنضرب لذلك مثلاً : فالعلة الغائية لشجرة الورد هي

الورد نفسه، والورد هو علة نمو الشجرة، أو بعبارة أخرى العلة المحركة للشجرة؛ فالشجر إنما ينمو "ويتحرك" طبيعياً ليصل إلى غايتها وهو الورد — وربما كان ذلك أظہر في أعمال الإنسان لأنه يعمل لغاية يشعر بها ويقصدها، أما الطبيعة فتسير نحو الغاية بلا شعور؛ ففي مثال المثال السابق العلة المحركة للتمثال هو المثال فهو الذي يحرك البرنز ومع هذا فالذي يحرك المثال للعمل ويدفعه إليه في البرز هو الفكرة التي لديه من إخراج التمثال كاملاً، أو بعبارة أخرى العلة الغائية. فالعلة الغائية إذن العلة النهاية للحركة؛ وبذلك يكونان متحدين. وفي أعمال الطبيعة لا عقل ولا فكرة، ولكنها بذاتها تتحرك لغاية، وهذه الغاية هي التي تحركها؛ وتكون النتيجة من ذلك كله أن العلل الثلاث : الصورية والمحركة والغائية — يمكن رجوعها إلى شيء واحد سماه أرسطو "الصورة"، وجعل في مقابلة ذلك كله المادة أو "الميولى".

هذه الميولى والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية وبهما شرح العالم، وقد رأى أن الميولى والصورة لا تفصلان فلا صورة من غير ميولى، ولا ميولى من غير صورة، وكل موجود في الخارج يكون منها، وهم ليسا منفصلين إلا في الذهن، ونحن نفكر فيما منفصلين لفهمهما فقط، والهندسة تحدثنا عن الأشكال كأنها قائمة بنفسها فتذكر المثلث والمربع والخمس والمائة

على أنها أشكال ، ولكنها في الحقيقة ليس لها وجود ذاتي مستقل ، إنما في الخارج أشياء على شكل مثلاً أو أشياء على شكل مربع أو أشياء مدورة . لك الحق أن تتكلّم عن خواص الأشكال كأنها أشياء مجردة ، ولكنها في الحقيقة لا وجود لها ب نفسها في الخارج فإذا فهمت أن لها وجوداً خارجياً فقد وقعت في الخطأ الذي وقع فيه أفلاطون في عالم المثل .

ويجب الخذر من أن نفهم أن أرسطو يعني بالصورة الشكل ، وإنما يعني بها جميع صفات الشيء من أون وخفة وثقل وجمال وقبح ولعان وانطفاء وما إلى ذلك ، وي يعني به كذلك العلاقة بين أجزاء الشيء بعضها بعض ، وعلاقة كل جزء بالكل اخ - . أما الهيولي فما اتصف بهذه الصفات وأمثالها .

فما هيولي إذن في ذاتها لا صورة لها ولا مظاهر ، ولا تحد ولا توصف ، إنما الذي يحد الهيولي ويجعلها توصف وتظهر هو الصورة ، وينتج من ذلك أن ليس هناك فرق بين الهيولي وبعضها وبعض ، فالشيء إنما يختلف عن الشيء بصفاته ، وبذلك نستطيع أن نفهم أن ليس يعني أرسطو الهيولي ما نعبر عنه الآن بالمادة أو العنصر . فنحن نقول إن مادة الذهب مثلاً تختلف مادة الفضة ، وعنصر الأوكسيجين غير عنصر الإدروجين ، ولكن

فـ نظر أرسسطو الهيولي أعمق من ذلك وليس الذهب عنده مختلف عن الفضة في الهيولي، ولكن في الصورة، أو بعبارة أوضح في الصفات، فـ الهيولي عنده تكون أي شيء حسب صفاتها، ويعبر هو عن ذلك تعبير آخر شائعاً في الفلسفة وهو ”ما بالقوة وما بالفعل“، فـ الهيولي صالحة لأن تكون أي شيء، (Potentiality - Actuality) أو بعبارة أخرى هي أي شيء بالقدرة، ولكنها ”بالفعل“ شيء معين، والذى منحها هذا التعيين هو الصورة .

فالوجود أو الخلق هو تحول ما هو بالقدرة إلى الشيء بالفعل، وكل حركة وكل تغير ليس إلا خطوات التحول من القدرة إلى الفعل، وبعبارة أخرى من المادة إلى الصورة — والمادة وحدتها ليس لها وجود في الخارج، إنما الموجود في الخارج مادة اتخذت لها صورة .

وليس هذا التحول من المادة إلى الصورة أو من القدرة إلى الفعل تحولاً حيثما اتفق، أعني أن المادة أثناء تحولها إلى صورة ليست تسيراً من الخلف بحركة يكانيكية بحثة، إنما تسيرها الغاية وتجذبها إليها كما يجذب المغناطيس الحديد — فالمم تكن الغاية حاضرة فليس هناك قوة تحول المادة إلى صورة، فالغاية سابقة في الفكر على الوجود، ولكن من حيث الزمن ومن حيث الوجود الخارجي.

الشىء أولاً وحصول الغاية ثانياً ، فسكنى البيت غاية سبقت في الذهن بناء البيت ، ولكن في الخارج بناء البيت أولاً والسكنى ثانياً – فالذى حرك العالم الى الوجود هو الغاية . والذى يحرك الإنسان الى العمل هو الغاية .

وليس علاقة الله بالخلق علاقة زمن ، فأرسطو يعتبر أن الزمن ليس شيئاً حقيقياً ثابتاً وإنما هو مظهر فقط ، فالإنسان العادى يرى أنه متى كان الله هو الخالق للعالم ، وجب أن يكون الله أولاً وبعد سنتين ربما قدرت بالملايين ، رأى الله – لسبب ما – أن يبرز العالم الى الوجود فأوجده ، فهو يرى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن فهو أقول والعالم ثان ، وعلاقة العالم بالله علاقة بعمل أو مؤثر بأثر ، ولكن الفيلسوف يعتقد أن هذه الزمنية عرضية ومسألة ظاهرية لا حقيقة لها ، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة مؤثر بأثر . إنما هي علاقة منطقية ، علاقة مقدمة بنتيجة ، فالله مقدمة منطقية والعالم النتيجة . والله منح العالم وجوده كما تمنع المقدمة النتيجة وجودها ، فالنتيجة في القضية المنطقية تتبع المقدمة أعني المقدمة تذكر أولاً والنتيجة ثانياً ، ولكن جاءت أولاً في الفكر لا في الزمن ، فالتقدم والتاخر في المقدمة والنتيجة فكري لازم ، وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أقل في الفكر لا في الزمن .

يقول أرسطو إن العالم هو سلسلة ترقٍ للسادة من صورة الى صورة أرق منها ، فالعالم درجات بعضها فوق بعض ، فما كان من الأشياء في منزلة عالية يكون قد غلت صورته مادته ، وما كان منها في درجة سافلة يكون قد غلت مادته صورته ، حتى إذا وصلنا الى نهاية الخصيض وصلنا الى مادة لا صورة لها وإذا وصلنا الى الذروة العالياً وجدنا صورة لا مادة لها ، ولكن هاتين النهايتين ليستا إلا معانٍ مجردة لا وجود لها في الخارج ، لأن الذي في الخارج – كما قدمنا – ليس إلا مادة بصورة ، والعالم يسير في ارتقاء مستمر ، والحركة والتغير مستمران ينفلان ما فيه من درجة الى أعلى منها ، تجذبه نحوها قوة الغاية .

هذه الغاية ، وإن شئت فقل الذروة العليا للوجودات ، وإن شئت فقل الصورة المجردة ، هي التي يسميهما أرسطو ”الله“ ، ويقول إنه هو الموجود حقاً لأن له أتم ”صورة“ ، وكلما قارب الشيء من كمال الصورة كان أقرب إلى الحقيقة ، وهو العلة الصورية (والغاية والمحرك لهذا العالم) وإذا كان الله مثلاً أو فكرة أو عقلاً وإذا كان هو العلة ~~الغاية~~ كان هو غاية الغايات ، وهو الذي يسعى إليه ويقصد نحوه كل موجود ، وإذا كان هو العلة المحركة ، كان هو المحرك الأول للعالم وهو مصدر كل حركة وإن كان هو ليس متحركاً ، إذ لو كان متحركاً لتحرك إلى غاية ،

وقد قدمنا أنه غاية الغايات ، وليس يعني بقوله : ”إنه محرك العالم“ أنه يدفعه دفعـة ميكانيكية من خلفه ، وإنما يعني أنه يجذبه إلى غايته . والعالم لا أقول له في الزمن ، وإنما سبقه الله كما تسبق المقدمة النتيجة — كذلك لا نهاية للعالم ، إذ لو كان له نهاية وكانت نهاية صورة مجردة — وهي كما أسلفنا لا وجود لها في الخارج .

يقول أرسطو إن الله فكرة ، ولكنه فكرة أي شيء؟ أنه لما كان صورة مجردة ، فليس صورة لمادة ، ولكن هو صورة الصورة ، فهو فكرة الفكرة ، فهو يفكر في نفسه بنفسه ، هو المفكـر والمـفكـر فيه ، فـكـار أن الإنسان الفانـي يـفكـر في شيء فـانـ كذلك الله يـفكـر في الفـكـر ، لا يـفكـر في شيء خـارـج عنـه ، وهو يـعيـش في سـعادـة أـبـديـة وسـعادـته هـى تـفـكـيرـه الدـائـم في كـالـه .

وقد تساءل بعضهم : هل الله في نظر أرسطو ”مشخص“؟ وهو سؤال لم يثيره أرسطو وإنما أنـاءـه المـحدثـون ، وقد اختلفوا في الإجابة عنه ، وبعـضـهم يـرجـح أنه مشـخص ، ويـستـدلـ بما وردـ في كـلامـ أـرـسطـوـ من التـعبـيرـ عنـ اللهـ بـالـمـوجـودـ المـطلـقـ ، ومن قولـهـ إنهـ يـعيـشـ في سـعادـةـ أـبـديـةـ ، وـهـذـهـ تـعبـيرـاتـ تـدلـ عـلـىـ أنهـ مشـخصـ لـهـ وـجـودـ مستـقلـ شـاعـرـ بـنـفـسـهـ ، ولاـ يـصـحـ لـنـاـ أـنـ نـقـولـ إـنـ هـذـهـ تـعبـيرـاتـ

مجازية، لأن أرسطو كان ينقد على أفلاطون عباراته التمثيلية والمجازية، وألزم نفسه بالتعبيرات الدقيقة، وتحري أن يعبر عن أفكاره من طريق الحقيقة لا المجاز.

ويرى آخرون أن الله في نظر «أرسطو» ليس مشخصاً، بدليل أنه عبر عنه بأنه الصورة المجردة، والصورة المجردة عامة شائعة وليس مشخصة، ومن وجه آخر فالصورة من غير مادة لا وجود لها، وإذا كان الله على تعبير أرسطو صورة لا مادة لها فهو ليس له وجود مشخص مستقل، وهذا الاضطراب في تحرير كلام أرسطو يدل على أن تحديد معنى الله في كلامه غير واضح صريح.

فلسفته الطبيعية

يرى أرسطو أن الموجودات في هذا العالم متدرجة في الرقي، وأنها واقعة بين نهايتين : هيولي لا صورة لها، وصورة لا هيولي لها. ووظيفة الفلسفه الطبيعية عند أرسطو هي تبيين النشوء والارتفاع الذي سلكه العالم من هيولي إلى صورة.

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة وجب أن نعرف جملة حقائق : أولاً أن هذا العالم في سيره من الهيولي إلى الصورة يتحرك نحو غاية، فكل شيء في الوجود له غاية وله وظيفة يؤديها، ولا شيء

فـ الوجود يتحرك لا إلى غاية ، والطبيعة تعمل خـير ما يمكن للسير في هذا السبيل ، وفي كل شيء دلالة على سير الطبيعة إلى غرض غاية معقولـة ، فـحركات العالم ليست حركات ميكانيكـية مجردة عن القصد إنما كل حركة حتى الميكانيكـية منها موجهـة إلى غاية .

ويجب ألا نفهم من هذا أن كل موجود إنما يتحرك لخدمة الإنسان ، فالشمس تحرك لتضيء له نهاراً والقمر ليلاً ، والنبات والحيوان خلق لطعامـه وهـكذا ! نعم إن كل الأشياء التي هي أحـاطـة من الإنسان تتجه نحو الإنسان ، وغايتها هو الإنسان ، بـحـكم أنه أعلى منها في سلم الرقي ، ولكن مع هذا فـكل موجود مـهما اخـطـله وجود ذاتـي وله غـاـية ذاتـية ، وهي موجودـة لنفسـها لا لـنـا .

ويجب الحذر أيضاً من أن تفهم من قولـنا أنـ العالم يـسيرـ إلى غـاـية ، أنه شاعـرـ بنفسـه عـارـفـ بـغـايـته ؟ فالنـحلـ مـثـلاً يـعملـ لـغاـيةـ معـقـولـةـ ولـكـنهـ لا يـعـقلـهـ ، إنـماـ يـعـملـهـ بـغـرـيزـتـهـ لا بـعـقـلـهـ ، والـمـوـجـودـ الـذـىـ يـشـعـرـ بـغـايـتهـ فـىـ عـالـمـ الـأـرـضـ هوـ الإـنـسـانـ وـحـدـهـ ، أـمـاـ مـاـعـدـاهـ فـيـسـيرـ إـلـىـ الغـاـيةـ مـنـ غـيـرـ شـعـورـ وـتـفـكـيرـ ، حتـىـ الـجـمـادـ يـسـيرـ إـلـىـ الغـاـيةـ كـذـكـ ، نـفـصـائـصـهـ الـتـىـ فـيـهـ توـضـعـ سـيـرـهـ إـلـىـ غـاـيةـ مـعـقـولـةـ ، ولـكـنهـ هوـ لـاـ يـعـقلـهـ ، وـالـعـالـمـ وـإـنـ كـانـ يـسـيرـ إـلـىـ غـاـيةـ مـعـقـولـةـ فـهـوـ سـائـرـ بـالـغـرـيزـةـ وـبـالـطـبـعـ ، وـإـنـ شـئـتـ فـقـلـ بـالـإـلـهـامـ ، مـنـ غـيـرـ أـنـ يـكـونـ أـمـامـ عـقـلـهـ غـاـيةـ وـاـضـحـةـ يـضـعـ اـلـخـطـطـ لـلـسـيرـ إـلـيـهـ .

يتكلم أرسطو بعد ذلك على الحركة والزمان والمكان، ويرى أن الحركة هي سير الميول إلى الصورة، وهي أربعة أنواع : الأول : الحركة التي تؤثر في عنصر الشيء بمحاداة وإعدامه .

الثاني : الحركة التي تغير الكيف . الثالث : الحركة التي تغير المكان
زيادة ونقصا . الرابع : حركة الانتقال أو تغير المكان ، وهذا
الأخير هو أهمها .

لم يقبل أرسطو ما عَرَف به بعضهم المكان من أنه الخلاء
أو (الفراغ) ، وكانت يرى أن المكان الحالى محال ، كذلك لم ير
ما ذهب إليه بعضهم من أن المكان شيء طبيعى موجود ، وإلا
لكان هناك جسمان يشغلان ماحلا واحدا في زمن واحد ، أعني
الشيء والمكان الذى يملؤه الشيء ، وإنما المكان عنده هو السطح
الباطن من الجسم الحاوى الماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوى .

ويرى أن الزمان هو مقاييس الحركة ، فهو يعتمد في وجوده
على الحركة (وبعبارة أخرى على التغير) ويقيس ما تقدم منها وما
تأخر ، وإذا لم يكن في العالم حركة لم يكن زمن ، وكما يعتمد الزمن
في وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضا على العقل الذى يقيس ،
فما لم يوجد عقل يحسب الحركة لم يكن زمن . وقد يعترض عليه
بأنه يلزم من ذلك أنه لم يكن هناك زمن قبل وجود الإنسان ،
ولكن هذا الاعتراض يزول اذا علمنا أن أرسطو يرى أن الإنسان
والحيوانات أزلية كأزلية الزمن .

١٩٠٣ سلمون ميله
١٩٠٣ ميله سلمون

* * *

نذكر بعد ذلك رأيه في «سلم العالم» . . يرى أرسطو أن العالم متدرج في الرقي، بعضه أرق من بعض في الوجود وفي القيمة، فهو في هذا ينظر إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس ذلك بمعنى تحول النوع من شيء إلى آخر أرق منه بمرور الزمان، فهذا النظر حديث، ولأن أرسطو يرى أن الأجناس والأنواع أزلية أبدية، فأفراد الإنسان يولدون ويموتون، ولكن النوع الإنساني أزلٍ أبدٍ، كذلك الشأن في جميع أنواع النبات والحيوان، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن هناك تحول من نوع إلى نوع بفعل الزمان كما هو مذهب «داروين» وإنما الترقى عند أرسطو ترقٌ منطقٌ أو ترقٌ في الفكرة، فالأدنى يحمل بدور الأعلى بالفقرة، فالإنسان هو القرد مثلياً، والأعلى يحمل بدور الأدنى فعلياً، فالإنسان فيه ما في القرد وزيادة، مما هو مضمر مستتر في الجنس السافل ظاهرٌ في الجنس العالى، فالصورة التي تقارب للظهور في السافل، تتحققت وانتصرت في العالى؟ ومن ثم فالعالم كله سلسلة أو سلم ذو درجات، ولكن لا تحول فيه الأنواع على مرور الزمن إلى أنواع أرق .

وأكبر مظاهر لهذا التدرج هو تركيب البنية أو كما سماه هو «العضوية» (organization) . وإذا نحن نظرنا إلى العالم من

هذه الناحية ، فأقول ما يلفت نظرنا انقسامه الى أجسام عضوية
وغير عضوية (وهذا التقسيم واختيار الألفاظ للدلالة عليه من
وضع أرسطو) ففي أدنى درجات السلم الأجسام اللاعضوية ،
وفيها تضعف « الصورة » حتى تكون هيولى بلا صورة ،
ومع هذا فلها من غير شك صورة ، وهي ككل شيء تحرك لغاية ،
ولتكن غاية الأجسام اللاعضوية خارجة عنها ، فهي تحرك الى
الغاية بقوّة خارجية كما نعبر عنها الآن بقوّة الحاذبة .

أما الأجسام العضوية فغايتها فيها ، فهي تتحقق نفسها بنفسها ،
فهي تنمو ، وليس نموها مجرد حركة ميكانيكية كما نضع حمرا على
حجر ، وإنما نموها من الداخل ، وتحويل لما في الخارج الى داخل
للوصول الى الغاية .

وفي الأجسام العضوية تحل الصورة أكثراً من تجلّها
في الأجسام اللاعضوية ، ونظامها الداخلي أتم ، وهذا التنظيم الداخلي
هو مانسميه روح الجسم العضوي أو نفسه ، فعمل النفس - حتى
في الإنسان - ليست إلا تنظيم البدن وتوضيح العلاقة بين المهيولي
والصورة ، وهذه النفس الحية في الأجسام العضوية درجات
بعضها فوق بعض ، فالفارق منها هو ما كان أكثراً تحقيقاً للصورة .
وأول ما يسعى اليه الجسم العضوي تحقيق شخصه ونوعه ،

فلا أقل هو يغــذى ، وللثاني هو ينسل ، وأحيط درجات الجسم :
العضوى ما اقصر على هذين العملين : التغذى والنسل ، وهذا هو
النبات ؛ وقد أفضى أرس طو في تقسيم النباتات إلى أنواع ودرجات
 حسب قدرته على هذين الوظيفتين .

ويلى النباتات في الرق الحيوان ، وإذ كان النوع الراق فيه
 ما في السافل وزيادة ، كان الحيوان يشارك النباتات في التغذى
 والنسل ويزيد في الحس ؛ فالإدراك بالحواس خاصة من خصائص الحيوان لا النباتات . ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم ،
 لأن اللذة حس سار واللذة عكسه ، وتبع هذا وجود الدافع للبحث
 عن اللذى وتجنب المؤلم ، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة ،
 ولهذا كان أكثر الحيوان قادرًا على التنقل بخلاف النباتات ، لأنه
 لا يشعر بلذة ولا ألم ، فلا يسعى لتحصيل الأقل والفرار من
 الثاني . وكما فعل في النباتات فعل في الحيوان ، فقسمه إلى أنواع
 متدرجة تبعاً لأداء وظيفته .

ويلى الحيوان في الرق الإنسان ، وله ما للحيوان والنباتات من
تغذى ونسل وحس ويزيد عليهم " العقل " ، وهو المميز له عن باقى
النباتات والحيوان ، وهو أهم وظيفة له . ثم أخذ يشرح هذه النفس
 العاقلة ، فرأى أنه من السخافة ما ذهب إليه أفلاطون من تقسيم
النفس إلى أجزاء ، لأن النفس شيء واحد لا يتجزأ ، والأعمال

التي تصدر عنها وإن كانت مختلفة ، فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن هذه الأعمال صادرة من أجزاء مختلفة ، بل معناه أنها مظاهر مختلفة لشيء واحد ، كالزجاجة الواحدة ، محببة من إحدى مناظرها ومقعرة من الناحية الأخرى ، وهي هي واحدة .

ولهذه النفس الإنسانية وظائف أو ملكات ، فاحظ دركتها الإدراك بالحواس — ونحن لأندرك بحواسنا من الشيء إلا صفاته ، فندرك من قطعة الذهب أنها ثقيلة الوزن وأنها صفراء ونحو ذلك ، ولكن لا ندرك ما وراء ذلك ، فلا ندرك جوهر الشيء وقوامه الذي اتصف بهذه الصفات ، وبعبارة أخرى ما يمكن عليه هو الصورة لا الميولي .

ويلى هذه الدرجة في الإدراك ما سماه ”الحس المشترك“ ويعني به المركز الذي تجتمع فيه الإدراكات الحسية المختلفة ، فهو يرى أن أنواع المعرفة — حتى أبسطها — مثل أن هذه الورقة بيضاء لا يكفي فيها إدراك حسي واحد ، بل لابد لإدراكتها من مقارنة ومقابلة ، وما يجمع هذه الإدراكات الحسية من الحواس المختلفة ويعمل هذه المقارنة والمقابلة هو ”الحس المشترك“ .

ويلى هذه المساحة في الرق قوة الخيال أو ”المخيالة“ وليس

يعنى بها الحالى المتكر كالذى عند الشاعر والفنان ، وإنما يعنى القوة التي تتحمّل فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس ، وهي قوة عند كل أحد لا عند الفنان وحده .

ويليها «الحافظة» ، وهى كالمخيلة فى حفظ الصور إلا أنها تزيد عايمها أنها مع حفظها للصورة تدرك أنها صورة حصلت من إدراك حسى ماض .

ويلي الحافظة (الذاكرة) ، والفرق بينهما أن الصور التى فى الحافظة تحضر أمام العقل من غير قصد و اختيار ، أما الذاكرة فإنها تستطيع أن تثير صورها ، وتحضرها أمام العقل باختيارها .

وتلى هذا قوة العقل ، والعقل نفسه له درجتان : أحاطهما العقل القابل وأرقاها العقل الفاعل ، فللعقل قوة على التفكير قبل أن يفكر فعلا ، فهـذه القدرة على التفكير تسمى العقل القابل ، والعقل المفكـر بالفعل يسمى العقل الفاعل .

ومجموع هذه القوى كلها هو النفس ، وهذه النفس كما علمنا هي صورة الميولى ، وإذا كانت الصورة لا تنفصل عن الميولى ، فالنفس لا توجد من غير بدن فهى وظيفة الجسم ؟ وهذا إنك ما ذهب إليه فيثاغورس وأفلاطون من التناسنـغ ، خصوصا حلول الأرواح في أجسام حيوان ، قائلا إن وظيفة شيء لا يمكن أن

تكون وظيفة لشيء آخر، وعلاقة النفس بالبدن كعلاقة نغمات المزمار بالمزمار نفسه، فالنغمات صورة والمزمار هيولي، كذلك النفس – إن عبرت تعبيرا شعريا – هي موسيقى الجسم أو روح المزمار، فإذا قلنا بتناصح الأرواح فكأننا نقول بانبعاث نغمات المزمار من سندان الحداد – وقد يظهر من ذلك أن هذا الرأي يستتبع رفض أية فكرة تقول بأبدية النفس لأن الوظيفة تفني بفناء العضو، وسنعرض لهذه المسألة بعد – ولكننا نقول هنا إن رأى أرسطو في النفس أرق من رأى أفالاطون فيها ومن رأى عامة الناس اليوم، فالفكرة الشائعة عند الناس أن النفس وإن لم تكن مادة إلا أنها شيء، ويمكن أن توضع في الجسم وتخرج منه كأنها في زجاجة ونصبها منها، وأن العلاقة بين الجسم والنفس علاقة ميكانيكية بحتة؛ ولكن فكرة أرسطو أن النفس صورة الجسم لا يمكن أن تنفصل عنه، ولا يمكن أن توجد نفس بلا بدن، والعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية بل علاقة كل شيء بوظيفته، والنفس ليست شيئاً تخرج من الجسم وتدخل فيه، بل هي وظيفة الجسم.

ويقول أرسطو إن كل ملكات النفس التي ذكرناها من إحساس وحس مشترك ... الخ؛ تفني بفناء الجسم ما عدا العقل الفاعل فإنه لا يملك، وهو أزل أبدى، لا أقول له ولا نهاية له، قد

جاء إلى الجسم من الخارج، ويفارقه عند الموت، وقد جاء من الله لأن الله هو العقل المطلق، فهو يعود إليه بالموت، أعني إذا انقطع الجسم عن العمل. ولكن إذا كانت كل الملائكة تفني ما عدا العقل الفعال، فمعنى ذلك أن الحافظة أيضاً تفني، ولكن الحافظة لا بد منها للشخصية، فلو لا الحافظة لكان إدراكنا إحساسات متفرقة لا رابطة بينها، والحافظة هي التي تجعلني أربط ماضي بحاضرى، وبعبارة أخرى هي التي تجعلنى أشعر أنى بالأمس هو أنا الآن، فإذا فنيت الحافظة لم تكن هناك شخصية، فكيف تكون حياة العقيل الفعال وحده من غير حافظة؟ لم يتعرض أرسطو للإجابة عن هذا بوضوح.

بعد النبات والحيوان والإنسان في الرقي تكون الأفلاك.^٧
فهل يرى أنها تمكّن اسلام العالم، وأنها أرقى من الإنسان وتأخذ في التدرج إلى الله؟ أو يرى أنها سلسلة وحدتها لا تكمل سلم العالم الأرضي؟ رأيان لشرح فلسفة أرسطو: وليس هنا موضع شرح أدلة كل رأى.

على كل حال يرى أرسطو أن الأجسام السماوية أجسام إلهية، وأن الكواكب ومنها الشمس والقمر تدور حول الأرض في اتجاه معاكس للنجوم، وأن هذه الأجسام السماوية أرقى من

الإنسان، لها قوة عاقلة أقوى مما عنده، وهي تعيش عيشة سعيدة لا يعترها نقص، وهي أزلية أبدية، وعالماً لا يعرف الموت والفساد ونحو ذلك مما يعرفها العالم الأرضي، وليس مكونة من عناصر أربعة كالعالم الأرضي، بل هي مكونة من عنصر آخر هو الأثير – ولأنها أبدية كانت حركتها أبدية، ولأنها مثال الكمال كانت حركتها مثال الكمال، فحركتها ليست في خط مستقيم بل هي حركة دائيرية – وقوله هذا يرجح قول القائلين بأنه يرى اتصال السلسلة بين العالم الأرضي والسماوي، وأنها تكون سلماً واحداً متدرجاً في الرق – وفي الذروة من ذلك كله "الله" فهو الصورة المجزدة، وهو ليس في عالم زمان ولا مكان، لأن ما في الزمان والمكان ممتهن محدود والله ليس كذلك.

وبعد فإلى أي حد يتافق أرسطو في رأيه في التدرج والارتفاع مع الآراء الحديثة في التطور؟ لقد ذهب سبنسر إلى أن التطور هو الانتقال من حالة لا محدودة، متفككة، متشابهة، إلى حالة محدودة متماسكة مميزة الأجناس. وهذا ما قاله أرسطو ولو أنه عبر عنه بأسلوب غير هذا، فهو يسميه تحركاً من الهيولي إلى الصورة، وهو يصف الصورة بأنها ما يحدد الشيء من صفات، وبعد أن كانت الهيولي مادة لا محدودة، جاءت الصور فطبعتها في أشياء محدودة. وهو يرى كذلك أنه كلما ارتفع الشيء كان

أكثر تحدداً، لأنه يكون أوفر حظاً فيما يصيبه من الصورة. والهيولي قبل أن تشكلها الصور كانت متجانسة، فقد رأينا أنها في بدايتها كانت خلواً من الصفات، أي أنها كلها عنصر متجانس، وأن ما أدى بها إلى هذا التباين الذي نلاحظ في الأشياء إنما هو الصفات التي اكتسبتها الأشياء من صورها.

أما التاسك الذي أشار إليه سبنسر في صفات التطور فهو ما عبر عنه أرسطو بالعضوية (organization)، إذ قال إن صورة الشيء هي عضويته، وهو يذهب إلى ماذهب إليه سبنسر من أن الكائن يكون أكثر رقياً كلما صعد في سلم العضوية. وكل نظرية في التطور إنما تقوم على هذه الفكرة الأساسية، فكرة النظام العضوي، فأرسطو في الواقع هو خالق الفكرة وواضع لفظها، ولم يزد سبنسر عليه شيئاً إلا ما أورده من أمثلة يؤيد بها صحة النظرية، ساعده عليها تقدم العلم الحديث.

ولكن الفرق بين أرسطو ورجال النشوء الحديث هو أن أرسطو وقف عند تصوّره أن التطور ليس إلا رقياً منطبقاً، ولم يدرك أنه حقيقة واقعة تحدث على مر الزمن، فأرسطو ودارون سواء في معرفة الفرق بين النظام العضوي الرافق والساful، ولكن أرسطو وقف عند هذا الحدّ ولم يعلم أن هذا الكائن السافل سينقلب مع كر الأعوام كائناً راقياً بالفعل.

ولا يقتصر الخلاف بين أرسطو والمحدثين على هذا الفرق ، بل هما يختلفان فيما هو أهم من هذا ، فأرسطو قد تغلغل في فلسفة التطور أكثر مما فعل العلم الحديث ، بل إن شئت فقل إن العلم الحديث ليس اتطوره فلسفة على الإطلاق . لأننا حين نقول إن هذا الكائن أرق من ذلك يجب أن نستند على أساس عقلي في النفرقة بين الكائنين من حيث الرقي والانحطاط ، فعلى هذا العmad يتوقف ما إذا كان الكون ينحط في سيره خطط عشواء ، أو هو كون يسير وفق نظام وخططة مدبرة نحو غرض معلوم . أما نظرية سبنسر فلا تضمن معنى التقدم ، بل هي تكاد تقف عند مجذد التقرير بأن كائناً يتغير فيصبح كائناً آخر ، والتغير لا يلزمه التقدم حتى ، فقد يتغير الشيء إلى شيء يساويه علواً أو دونه في المرتبة .

ولا يمكننا أن نفهم الكون إلا إذا أثبتنا أنه يتتطور ولا يقتصر على التغير من حالة إلى حالة أخرى كانت ، والتطور يقتضي أساساً عقلياً تقوم عليه العقيدة بأن بعض الكائنات أرق من بعض ، فلماذا يكون الإنسان أعلى مرتبة من الحصان ، أو الحصان أعلى من حيوان الإسفنج؟ إذا أجبت على هذا السؤال فقد حصلت على فلسفة التطور . أما إذا وجهت السؤال إلى رجل الشارع فسيجيبك على الفور بأن الإنسان أرق من الحصان لأنه لا يأكل الكلأُ فحسب ، بل هو كائن مفكر له حظوظ وافرة من العلم والدين

والفن والأخلاق ، ولكن سله لماذا تكون هذه الحالات أرقى من أكل الكلا ؟ فلن تظفر منه بجواب...انتقل من رجل الشارع الى الفيلسوف الحديث ، الى سبنسر ، وسله يحبك بأن الإنسان أرقى من الحصان لأنه أشد تربكا في نظامه العضوى ، ولكن لم يكون هذا دليلا على الرق ؟ هنا يقف العلم صامتا لا يغير جوابا ، لا بل هو يخرج من الصمت بما هو شر من الصمت فيقول : «ليس فيحقيقة الأمر رق وانحطاط ، وإنما هي ألفاظ أطلقها الإنسان ليدل بها على المقارنة بين الكائنات من حيث تركيبها العضوى ، هي طريقة بصرية للتفكير ليس غير ، فنحن نقيس الرق بمقاييسنا ، فما كان قريبا منا شبها بنا كان في رأينا أعلى مرتبة مما هو بعيد عنا مبادئ لنا في كل نظامه وتركيبه ، أما وجهة النظر المجزد فلا تفرق بين كائن وكائن» . ولو سلمنا مع العلم الحديث بهذا لا تديننا إلى نتائجه المنطقية ، وهي أن الكون ليس له هدف يرمي إليه ، وليس ثبت عقل يسير على مقتضاه ، بل هو يسير كما شاءت له المصادفة ، وإن كان هذا هكذا فلا فلسفة بل ولا أخلاقية ، لأنتنا أو أنكرنا الرق والانحطاط بين الكائنات فلا مفتر لنا من إنكار الفرق بين الخير والشر ، وحيثئذ لأن تكون سفاكا أو قديسا سواء . لنترك سبنسر إذن ، ولنستدبر الزمن فنلقى على أرسطو هذا السؤال : لماذا يكون العلو في النظام العضوى معناه الرق ؟ إنه

يحيى بأنه لغط في القول أن نردد هذه الألفاظ : انحطاط ورق، أعلى وأسفل، ما لم يكن لدينا غرض ننسب إليه الأشياء فنحكم عليها بالنسبة إليه صعوداً أو هبوطاً، إذ لا معنى للتقدم إلا أن يكون تقدما نحو غاية معلومة، فلو سار جسم في خط مستقيم في فضاء لا نهائى فمن الخطأ أن نسمى هذه الحركة تقدما، لأنه لا فرق بين أن يكون الجسم المتحرك عند هذه النقطة أو بعدها بفرسخ أو فرسخين، لأنه لن يكون في هذا الوضع الجديد أقرب إلى شيء منه وهو في مكانه الأول. أما إن كان ذلك الجسم لغايته نقطة معينة فعندئذ يصح وصفه بالتقدم أو التأخر، لأنه كلما سار شوطاً كان أقرب إلى غرضه المقصود أو أبعد.

وبناء على ذلك يحيى أن تكون فاسفة التطور غائية، تعرف بأن العالم يسير نحو غاية منشودة، لأنه لو لم يكن كذلك لما أمكننا أن نصفه بالبعد أو القرب من الغرض؛ وبعبارة أخرى لانستطيع أن نحكم عليه بالرق أو الانحطاط. فما هو هذا الغرض؟ يحيى أرسطو بأنه : تحقيق العقل، فقد كان الكائن الأول عقلاً خالداً ولكنه لم يتمتع بالوجود الحقيق الفعلى، فأخذ يمثل نفسه في النبات ثم في الحيوان، ثم حقق وجوده في الإنسان، وميظل يرق في الإنسان حتى يصل إلى وجود خالص من كل شائبة، وعندئذ يكون الكمال المنشود، ولكن كيف بالعالم إذا وصل إلى

هذه المرتبة؟ أيصاب بالجمود فلا يسير؟ إنه لن يصل يوماً إلى ذلك الكمال، وسيظل دوماً يقصد إليه دون أن يبلغه .

وإذن فقياس الرق والانحطاط هو مقدار ما يتمتع به الكائن من عقل، ولا يجوز لمعترض أن يسأل : لماذا يكون العقل علامة على الرق؟ لأن كلمة «لماذا» معناها أن العقل يريد سبباً عقلياً ، ومن التناقض الظاهر أن يسأل العقل عن سبب معقوليته ، فسؤالك لماذا كانت الحياة العقلية أرق كسؤالك لماذا كان العقل عاقلاً ، وهو سؤال ظاهر السخافة .

وفي تعاليم أرسطو ما يشعر بمذهب الحلول، وهو المذهب القائل بأن الله حال في كل شيء، وأن كل شيء مظاهر له ، فان فلسفة أرسطو تقول : إن كل شيء في العالم يسعى لتحقيق العقل وله حظ منه ، والعقل الكامل هو الله ، وإن اختلفت الأشياء في مقدار حظها منه .

رأيه في الأخلاق

أ) يختلف أرسطو عن أفلاطون في الأخلاق في أن تعاليم أفلاطون تجاوزت ما في قدرة الإنسان وتوغلت في الروحانيات والمثل العليا ، على حين أن أرسطو لمس الحقائق وبنى عليها تعاليمه الأخلاقية العملية . بحث أرسطو في «ما هو الخير» كما بحث

أفلاطون، ولكن أفلاطون كان يحتقر عالم الحسن وما فيه، فكان في إجابتة ينظر إلى عالم فوق عالم الحسن؛ أما أرسطو وهو المحب للحقيقة والواقع؛ فقد أجاب بما في استطاعة جمهور الناس أن يصل إليه.

أقول ما يعرض للباحث في الأخلاق البحث عن غاية الغايات، فالناس يعملون لغاية، وقد تكون هذه الغاية وسيلة لغاية أخرى وهكذا؛ ولكن يجب أن تكون في النهاية غاية أخيرة ليست وسيلة شيء هي التي تسمى غاية الغايات — يقول إن هذه الغاية الأخيرة محل اتفاق بين الناس وهي السعادة، فكل ما يبحث الناس عنه وكل باعث لهم على العمل وما يتطلبوه لذاته لا شيء آخر وراءه، هو السعادة — ولكن الناس جميعاً على اختلاف طبقاتهم مختلفون في مفهوم السعادة، سواء منهم الفلاسفة وال العامة، فبينما يرى بعضهم السعادة في حياة اللذة، إذا آخرين يرون السعادة في الهرب من اللذة، وكل يرسم للسعادة في الحياة صورة تختلف ما يرسمه الآخر؛ ولكن لم يحدثنـا أرسطو عن طبيعة السعادة ولم يشرحها شرعاً وافياً يبين الغرض منها.

لأغير أنه قال — بناء على تعاليمه السابقة — إذا رأينا أن كل شيء في الوجود له وظيفة وله غاية يسعى بطبيعته للسير إليها فانخير

للإنسان ليس في لذة حواسه فقط، لأن الإحساس وحده وظيفة الحيوان لا الإنسان — أما وظيفة الإنسان التي امتاز بها فالعقل، فعمل العقل هو الخير بالنسبة للإنسان، والأخلاقية إنما هي في الحياة العقلية، ويسقط ذلك مما يلي .

ليس الإنسان حيواناً ذاتا عقلاً فقط، بل لما كان الجنس الرائق فيه ما في السافل وزيادة، ففيه الملائكة التي في النبات والحيوان فهو يتغذى كالنبات ويحس كالحيوان، والتغذى والحس طبيعة فيه، ففيجب أن تكون الفضيلة نوعين : نوعاً راقياً يوجد في حياة العقل والتفكير والفلسفة، ونوعاً آخر وهو ما يتعلق بالتغذى والحس؛ والفضيلة في هذا النوع الأخيرة أن تخضع الشهوات ورغبات الحس لحكم العقل — وإنما كان النوع الأول أرقى لسبعين : الأول أنه فضيلة العقل، وبالعقل صار الإنسان إنساناً، والثاني : أنه فضيلة فيها تشبه بالله، إذ حياة الله هي حياة الفكر والخلالص العقل

والسعادة تكتون من النوعين معاً، ولم ينكر أرسطو ما للظروف الخارجية من تأثير كبير في السعادة، فالفقر والمرض وسوء الحظ تعوق الإنسان عن أن يصل إلى السعادة، وأضدادها وسائل لسعادة لا السعادة نفسها، فالغنى والصدقة والصحة ليست السعادة

ولكنها وسائل لها ، وأعني بذلك أنه بهذه الأمور تكون السعادة قريبة المتناول ، وبدونها يصعب الوصول إليها ، وهذه الأشياء قيمة لها في ذلك فقط .

لم يتكلم أرسطو طويلا وبالتفصيل عن النوع الرائق من الفضيلة ، وفي قوله عن النوع الثاني خطأ سقراط في فهمه أن الفضيلة في المعرفة ، وأن المعرفة كافية وحدتها في السير في طريق الحق ، وأن الإنسان إذا فكر تفكيرا مستقيما عملا عملا مستقيما ، وقال إن سقراط نسي عامل الشهوة في الإنسان ، فقد يفكر جيدا ويرشد فكره إلى الصواب ، ولكن تغاب عليه شهوته فتغويه ، ويقول أرسطو إن وسيلة غلبة العقل المران ، فبالمران على ضبط النفس وتحكيم العقل والتزام أوامره يمكن ترويض الشهوة وتذليلها فكلما طال وضع الشهوة تحت نير العقل اعتادت ذلك ، ولهذا علق أهمية كبيرة على العادة ، وقال إن تعويد الإنسان العادات الطيبة هو السبيل الوحيد لتكوين الإنسان الطيب .

وإذا كانت الفضيلة في حكم العقل للشهوة كان لا بد في الفضيلة من العنصرين معا ، فيجب أن تكون شهوة وأن يكون عقل يحكمها ، فالزهد الذين يريدون أن يستأصلوا الشهوة من أساسها مخطئون إذ ينسون أن الشهوة عنصر في الإنسان واستئصالها هدم

لعنصر من مكوناته . وبتعبير أرسطو إن الشهوة مادة الفضيلة والعقل صورتها ، فبهادم الشهوة انهدمت المادة ، ولا تقوم الصورة بلا مادة ، فهناك نوعان من الغلو فاسدان : محاربة الشهوة حتى تموت ، وإطاعتها حتى تغلب العقل ، والفضيلة في الوسط ، وهو الاعتدال ، ونسأ من هذا نظرية المعروفة بنظرية الأوساط أى أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين .

ولكن كيف أعرف هذا الوسط ؟ ما المقياس ؟ من الذى يحكم ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة عسيرة ، فليست المسألة مسألة خط مرسوم أقيسه لمعروفة وسطه ، وليست هناك قاعدة واضحة تستطيع بها أن تعرف ذلك ، والحكم فيها يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه ، فما هو نقطة الوسط في حالة ليس كذلك في حالة أخرى ، وما هو اعتدال لانسان إسراف بخاره وهكذا ، فيحب أن يترك الأمر لتقدير الشخص بعد أن يمرن على صحة النظر لمعرفة الوسط .

ولم يعبأ أرسطو كثيراً بحصر الفضائل وتعدادها كما فعل
أفلاطون ، بل رأى أن الحياة أكثر تركباً من أن ينحني فيها هذا
المنحي ، والفضيلة تختلف باختلاف ظروف الحياة ، فهناك فضائل
يقدر ما يحيط بالانسان من ظروف ، وقائمة الفضائل التي ذكرها

أرسطوليست — كما قال — حصر المفضائل ، وإنما ذكرها للتمثيل ، وقد مثل لرأيه في نظرية الأوساط بالشجاعة فقال : إنها وسط بين الجبن والتهور ، والكرم وسط بين البخل والاسراف انْهُ .

ولم يطبق هذه النظرية على العدل ، فلم يبين أية رذيلتين هو وسط بينهما ، لأنها في نظره على ما يظهر فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ، حتى يظن بعضهم أن الكتابة عليها في كتاب الأخلاق لأرسطو جاء من خطأ الوضع — ويقول إن العدل نوعان : عدل موزع ، وعدل صحيح ، فالعدل الموزع يظهر في إعطاء المكافآت والمنع حسب مؤهلات الأفراد ، والعدل الصحيح يظهر في العقوبة فإنه إذا أخذ إنسان فائدة أو منفعة أو لذة لا يستحقها حصل اختلال في الوجود ، ويجب أن يصحح بأن يوقع عليه ألم أو ضرر يتعادل مع ما حصل مما ليس له حق فيه .

كان أرسطو يقول بحرية الإرادة ، وعاب على سقراط رأيه في الفضيلة لأنها يستلزم الخبر ، فعند سقراط أن التفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح ، وهذا معناه أن ليس له إرادة في اختيار الخير والشر لأن الإنسان الذي يفكر صحيحا لا يفعل الخيرا اختيارا بل جبرا ، وعلى العكس من ذلك أرسطو فهو يرى أن الإنسان مخير بين أن يعمل الخير والشر وقدر على فعل كل منهما ، ولم

يتعرض أرسطو إلى بيان المشاكل التي تتعرض نظرية حرية الإرادة والتي هي مثار الجدل الشديد بين الفلاسفة المحدثين .

رأيه في الدولة

ليس علم السياسة في نظر أرسطو منفصلاً عن علم الأخلاق، بل هو يرى أن الأول قسم من الثاني؛ فعلم الأخلاق إما أن يبحث في أخلاقية الأفراد أو في أخلاقية الجماعات ، والثاني هو المسمى عادة بالسياسة . وهناك سبب آخر للاتصال بين القسمين ، وهو أن أخلاقية الفرد لا تجده غايته إلا في الدولة ، وبعبارة أخرى في المعيشة الاجتماعية ، ولا يمكن أن يصل الفرد إلى غايته بدونها .

وقد وافق أرسطو أفلاطون في أن الغرض من الدولة إسعاد أفراد الشعب ، وبدونها لا يمكن أن يسعدوا ، لأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع ، ويعني من قوله « بالطبع » ما تقدمت الإشارة إليه من أن الدولة غاية محتملة له ، وجزء أساسي من وظائفه ، ويرى أن الدولة صورة والفرد هيولي ، وأن وظيفة الدولة تربية الأفراد على الفضيلة وتمييز الأسباب لهم ليكونوا فاضلين ، وبدون ذلك لا يكون الإنسان إنسانا إنما يكون وحشا ضاريا .

يرى أرسطو أن أصل الدولة يرجع إلى الأسرة ، فأول كل شيء كان الفرد ، ثم أخذ الفرد يبحث عن رفيق في الحياة فكانت

الأسرة (والأسرة في نظره تشمل الرقيق، لأن أرسطو كأفلاطون لم يرعاها في نظام الرق)، ومن مجموعة أسر تكونت القرية ثم المدينة، ومن مجموعة قرى ومدن كانت الدولة.

هذا هو الأصل التاريخي للدولة، ولكن أهم من أصلها التاريخي في نظر أرسطو أن الأسرة وإن سبقت الدولة في التاريخ فالدولة سبقت الفرد والأسرة في الفكر، لأن الدولة هي الغاية، والغاية تسبق الوسائل في الفكر كما تقدم، فالدولة من حيث هي صورة سابقة على الأسرة من حيث هي هيولى، وإذا كانت الأشياء تشرح بغاياتها فالأسرة تشرح بالدولة لا العكس.

وليست الدولة مجموعة من الأسر تكون كم يكتمل الرمل بل هي جسم عضوي، وليس علاقـة الجزء بالجزء علاقـة آلية (ميكانيكية) بل هي علاقـة عضوية، فالدولة لها حـيـاة خـاصـة، وأعضاؤها لها حـيـاة كـذـلـك، وحيـاة هـذـه الأعـضـاء دـاخـلة ضـمـنـ الحـيـاة العـلـيـا وهـيـ حـيـاة الـدـوـلـة، وإنـ كانـ الفـارـقـ بـيـنـ الـجـسـمـ الـعـضـوـيـ وـالـلـاعـضـوـيـ أـنـ الـأـوـلـ لهـ غـايـةـ فـيـ نـفـسـهـ، وـالـثـانـيـ لـهـ غـايـةـ خـارـجـةـ عـنـهـ كـانـ الـدـوـلـةـ لـهـ غـايـةـ فـيـ نـفـسـهـ، وـأـنـ غـايـةـ الـدـوـلـةـ تـضـمـنـ غـايـةـ الـفـرـدـ؛ وـبـعـارـةـ أـوـضـعـ كلـ مـنـ الـدـوـلـةـ وـالـفـرـدـ لـهـ غـايـةـ وـكـلـ لـهـ حـقـوقـ، وـمـنـ

ثم كان هناك نظران يعدهما أرسطو غير صائين : الأول الرأى الذي يقول بحياة الأفراد وينكر حياة الدولة ، وبعبارة أخرى يقول بأن للفرد غاية في نفسه ولا يقول بأن للدولة حياة مستقلة . والرأى الثاني من يعكس هذا ويقول بحياة الدولة حياة حقيقة ، وينكر حقيقة حياة الأعضاء ، فالذين يرون أن الدولة ليست إلا أفرادا مكداة ، وأن الدولة ليس لها غاية إلا حياة الأفراد وإسعادهم وليس لها وجود مستقل ولا غاية مستقلة ، هؤلاء يمثلون الرأى الأول الخاطئ . وهؤلاء يخضعون الدولة لمصلحة الفرد ، وينظرون إليها كأنها وسيلة فقط لحماية أرواح الأفراد وملكيتهم ، لا غرض لها في نفسها وإنما غرضها خدمة الأفراد ، فهذا النظر لا يقر بأن للدولة حياة ولا بأنها جسم عضوي ، وكان أرسطو بهذا يفتقد نظرية « العقد الاجتماعي » التي ذاعت في القرن الثامن عشر ، كما يرد على النظر الحديث القائل بأن الدولة ليس لها من وظيفة إلا أن تضمن أن حرية الفرد لا يحمد منها إلا حق الأفراد الآخرين في أن يتمتعوا بمشل حريته ، ويمثل الرأى الآخر الخاطئ ما ذهب إليه أفلاطون من إنكاره حياة الأعضاء ، فهو يرى أن الأعضاء لا شيء ، وأن الدولة هي كل شيء ، ومن أجل ذلك يضحي بالفرد للدولة ، ويرى أنه لا يعيش إلا لمصلحتها وليس للفرد غاية في نفسه ، يرى أفلاطون أن الدولة وحدة متجانسة

الأجزاء ليس لأجزائها حياة مستقلة ، ولكن أرسطو يرى أن حياة الدولة حياة جسم عضوي فهو وحدة وأجزاءه مرتبطة بعضها البعض ولكنها غير متجانسة ، ولكل جزء حياته الخاصة ، وكما أخطأ أفلاطون في نظره إلى الفرد كذلك أخطأ في نظره إلى الأسرة . فأرسطو يرى أن الأسرة كالفرد جزء حقيق من الكل الاجتماعي وهو الدولة ، وهو جسم عضوي في جسم عضوي وله غاية في نفسه وله حقوق خاصة ، أما أفلاطون فيرى أن يلغى نظام الأميرة لمصلحة الدولة بالاشتراكية في النساء وب التربية الأولاد في المربى العام ، فقضى بذلك على الأسرة التي هي جزء لا بد منه للدولة في نظر أرسطو .

لم يحصر أرسطو أقسام الدولة حصرًا تاما ، لأنه رأى أن أشكال الحكومة تختلف باختلاف البيئة والزمان ، ولكن قسمها أقساما على سبيل المثال لا الحصر؛ فقال إن هناك ستة نماذج للحكومة، منها ثلاثة جيدة وثلاثة رديئة، ورداءة الرديئة أتت من آن فيها نوع إفساد للجيئة، وهذه الستة هي :

- (١) حكومة الفرد ، وهي حكم فرد للأمة بحكم أنه متفوق عليها في عقليه وحكمته ، فهو لذلك يحكمها طبيعيا فإذا أفسد هذا نشأت :
- (٢) حكومة الاستبداد ، وهي أن يحكم الفرد لكن لا لكتفيته وحكمته بل لقوته .

(٣) والحكومة الأرستقراطية، وهي أن تحكم الأمة الأقلية العاقلة أو الأقلية الممتازة بكفايتها فإذا فسد هذا نشأت :

(٤) الحكومة الأولييجاركية ، وهي أن تحكم الأقلية الغنية أو الأقلية التوينة .

(٥) الحكومة الجمهورية ، وهي أن يكون أفراد الأمة متساوين في الكفاية ليس فيها فرد أو طبقة ممتازة ، فيشتراك الأفراد كلهم أو أغلبهم في الحكم ، فإذا فسدت نشأت عنها :

(٦) الحكومة الديموقراطية، وهي وإن كان الحكم فيها في يد الأغلبية ، فاهم مميزاتها أن الحكم فيها في يد الفقراء .

لم يعن أرسسطو — كما عين أفلاطون — المثل الأعلى للدولة ، فArsسطو يقول ليس هناك شكل خاص هو في نفسه خير الأشكال ، فكل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف ، فقد يكون شكل حسنة لأمة في عصر على حين أنه سيئ في عصر آخر وأمة أخرى ، ولذلك لم يعن برسم المثل الأعلى للدولة ، أو كما نقول : "المدينة الفاضلة" ولكن من هذه الحكومات الثلاث الجيدة فضل أرسسطو حكومة الفرد ، فحكم الفرد الحكيم العادل خير أنواع الحكم عنده ولكنه عند ذلك متعدرا أو على الأقل متعرضا ، فقل أن يوجد هذا الإنسان الكامل ، وزرى هذا النوع موجودا بين الأمم

المبتدية في طورها الأول، فترى في الجماعة فردا يفوق الباقيين في أخلاقه وصفاته في حكمهم، ويلى هذا النوع من الحكومة الحكومة الأرستقراطية ودونها في نظر أرسطو الحكومة الجمهورية ويقول إنما كانت أنساب أنواع الحكومات للدلت اليونانية في بعض ظروفها ودرجة رقيها .

رأيه في الزواج ونظام التربية

يرى أرسطو أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد لسيده، أو كنسبة العامل باليد للفكر، أو البربرى للإغريق، فهو عبارة عن رجل ناقص التكوين لم يتم خلقه؛ والذكرا بهم الطبيعة أسمى مرتبة من الأنثى، فهو بالضرورة قوام عليها، له أن يحكم وعليها أن تطيع، ذلك لأنها ضعيفة الإرادة، ولذا فهو عاجزة عن أن تستقل في خلقها دون أن تعتمد على مرشد يهديها سواء السبيل، وتكون المرأة في خير حالاتها إذا ما قبعت في عقار دارها حيث الحياة هادئة ساكنة، تاركة للرجل معركت الحياة الخارجية . ولقد خطأ أفلاطون حين سوى بين الرجل والمرأة في مداراته الفاضلة .

وينصح أرسطو للشاب بتأجيل زواجه حتى يبلغ سن السابعة والثلاثين، وعندئذ يتزوج من فتاة لا تتجاوز العشرين، لكنه يفقد الزوجان قوة التنازل وحدة العواطف في أسنان متقاربة

«فلو بقي الرجل قادرًا على الإنزال بينما تكون المرأة عاجزة عن الحمل ، أو العكس ، لنشأ بين الزوجين عراك وخلاف ولما كانت مقدرة الرجل تمتد إلى سنّ السبعين ، وتقف مقدرة المرأة عند سنّ الحسين ، وجب أن يكون بدء اتصالها ملائماً لهذه النهايات ، واتصال الذكر بالأئمّة وهو لا يزالان صغيرين خطراً على ما ينبعان من أطفال . ويلاحظ في كل أنواع الحيوان أن نسل الصغير يكون ضئيلاً ناقص التكوين ، وغالباً يكون أناثاً » . [السياسة]

ويحسن بناء على ذلك ألا يترك أمر الزواج لأهواء الشبان تلعب به كيف شاءت لهم عواطفهم ، بل يجب أن يوضع تحت إشراف الدولة لكن تحديد سنّ الزواج لكل من الجنسين والتضمن سلامة النسل من جهة ، وتضبط عدد السكان من جهة أخرى ، فلو ازداد السكان زيادة كبيرة ، فسيضطر الآباء إما إلى قتل الأبناء بعد ولادتهم ، أو إلى إجهاض الأجنحة قبل وضعها « وإن كان لابد من الإجهاض فليكن قبل أن تدب في الجنين الحياة والحس » . [السياسة]

ويجب أن يكون عدد سكان الدولة ملائماً لثروتها وشح ظروفها « فان قل السكان قلة كبيرة لم تستطع الدولة أن تكفي نفسها بنفسها ، وإن كثر السكان كثرة عظيمة ... تقلب الدولة إلى أمة ، وكثيراً ما تكون عاجزة عن اتخاذ حكومة دستورية » . [السياسة]

أما التربية فيجب أن يوضع زمامها في يد الدول لكي تشكلها حسب ما يتمتع به نوع الحكومة القائمة، فينشأ الطلاب على طاعة القانون وإلا استحال قيام الدولة ، ومن لم يدرُب على الطاعة لم يستطع أن يكون بعد قائد له الأمر ، هذا وستعمل الدولة لتنشئة الأفراد على حب الجماعة ، وعلى أن خير حرية هي ما قيدها القانون « فالإنسان إذا ما أكل صار أرقى أنواع الحيوان ، وهو ثرثراً إذا انفرد عن الجماعة وانعزل » ، ولقد نشأت الجماعة وتطورت لما للإنسان من مقدرة على التخاطب والتفاهم ، ثم كانت الجماعة عاملاً شاحذاً للذكاء ، ثم كان الذكاء سبباً للنظام ، ثم كان النظام أساساً للمدنية ، ففي الدولة المنظمة يستطيع الفرد أن يسلك ألف طريق إذا أراد سمواً وارتفاعاً ، أما إذا انسلاخ عن الجماعة وعاش منعزلاً فلا سبيل إلى الرقي ، « وإذا عشت منفرداً فاما أن تكون حيواناً أو إلهاً » .

وهنا يضيف نيشه ، الذي أخذ فلسفته السياسية عن أرسطو هذه العبارة : « وإنما أن تكونهما معاً – أي أن تكون فيلسوفاً » وهو يرى أن تشرف الدولة على التربية وأن تدرج بها تبعاً لتطور الإنسان ، فتبدأ بال التربية البدنية ، ثم ب التربية النفس غير العاقلة وهذه هي التربية الأخلاقية ، ثم ب التربية النفس العاقلة وهي التربية الفكرية .

رأى أرسطو في الفن

يمتاز أرسطو عن أفلاطون بأن آرائه في الفن أنظم وأكثر التاماً، وتحصر أفكاره في الفن في موضوعين :

(١) آراؤه في الطبيعة وأهمية الفن على العموم .

(٢) آراؤه التفصيلية في تطبيق نظرياته في الفن على الشعر يميز الفن عن الأخلاق بأن الأخلاق تتعلق بالأعمال وما تصدر عنه الأعمال من باعث وغرض وشعور ونحو ذلك . أما الفن فلا يتم إلا بما ينتجه الفنان ، كذلك يتميز الفن عن عمل الطبيعة بأن الطبيعة تنتج أمثلها ، فالنبات يخرج نباتا ، والحيوان ينتاج حيواناً مثله ؛ أما الفنان فقد ينتاج شيئاً آخر يخالفه فيتجه شعراً ، ويتجه صورة ، وينتج تمثالاً .

للفن نوعان : فهو إما أن يكمل الطبيعة وإما أن يخلق جديداً ، فن النوع الأول مثلاً فن التطبيب ، فإذا قصرت الطبيعة في منع الصحة للبدن جاء الطبيب يساعد الطبيعة بفنه ويكمّل ما بدأته به . ومن النوع الثاني ما نسميه اليوم بالفنون الجميلة ، من تصوير وموسيقى وشعر؛ هذا النوع الثاني وإن سماه أرسطو مقلداً للطبيعة فهو – في نظره – لا يقلد الأفراد والجزئيات بل يقلد الشيء المكلي في فرد ، ومعنى هذا أنه إذا صور إنساناً فهو لا يصوّر فرداً يراه

وإنما يصور فيه المثل الأعلى للإنسان أو الفرد الكامل منه، فهو يلقى على الصورة نفحة مما يتصوره من الكمال؛ فالإنسان العادى ينظر إلى الفرد من الناس كأنه فرد، أما الفنان فيرى الإنسانية في الفرد، فيلقى على الصورة شيئاً من هذا النظر العالى، وتكون وظيفته أن يعرض ما يتصوره من الإنسانية فيما يصور.

ومن ثم كان الشعر أقرب إلى الحق، وإن شئت فقل إلى الفلسفة من التاريخ، لأن التاريخ يبحث في الجزئيات من حيث هي جزئيات ويخبرنا بما كان، ويوصل إلينا معرفة ما حدث وانقضى، ويهم بتكرار حوادث لا معنى لها، أما الفن — ومنه الشعر — فيتعلق بروح هذه الحوادث الذي لا يفني، وبالحقيقة التي ليس ما يعرض من حوادث إلا مظهراً لها — فإذا نحن رتبنا الفلسفة والتاريخ والفن حسب أهميتها كانت الفلسفة في المرتبة الأولى، لأنها تبحث في الشيء الكلى من حيث هو كلى، ثم يليها الفن لأن غرضه هو الشيء الكلى متحققاً في جزئى، ثم التاريخ لأنّه يبحث في جزئى من حيث هو جزئى — وإذا كان لكل شيء وظيفة لا يصح أن يعدها وجوب على الفن ألا ينافس الفلسفة فيجب أن لا يتعرض للكلى المجرد، ولا يصح للشاعر أن يصوغ شعره من الأفكار المجردة، إنما يصوغه من الجزئيات

ويفيض عليها من الكاتبات ، ومن ثم نقد إمبدقليس لأنّه عبر عن فلسفته بالشعر ، وبعبارة أخرى فمن فلسفة وهذا مالا يجوز .
 بحث أرسطو في الشعر واهتم بالشعر التمثيل ، وقسم هذا الشعر التمثيل إلى قسمين : المأساة (Tragedy) والمهزلة (Comedy) .
 ويقول إن المأساة تصور أبل نماذج الناس ، والمهزلة تصور أحطها ، ومعنى هذا عنده أن بطل المأساة يجب أن يكون ذا شخصية كبيرة ، وأن يظهر بظاهر لائق محترم . أما الوضيع واللحير فلا يصلح أن يكون بطلها — وعلى العكس من ذلك بطل المهزلة ، فيجب أن يتمثل مخلوقا حقيرا تافها سخيفا حتى يستثير منا الضحك ؛ كذلك المأساة تستثير الرحمة والشفقة ، فتستخرج منا أبل العواطف ، أما ما يحملنا على الضحك والهزء فليس يحرك منا جانب العواطف الشريفة .

نظرة في فلسفة أرسطو

لن يطول بنا موقف القول لأرسطو كما حدث عند أفلاطون وذلك لسبعين : الأول أنه كان أقل تعرضا للخطأ منه ، والثاني أن أهم ما يؤخذ على فلسفته ردها الكون إلى عناصرتين أوليين ، شأنه في هذه الشأنية شأن أستاذه . ولما كما قد نقدنا هذه الناحية في أفلاطون خسبنا الآن إشارة سريعة عجل ، فليست فلسفة

أرسطو في أساسها إلا الفلسفة الإلاطونية أزيل منها كثير مما كان يشوبها من مواضع الضعف ومواطن الزلل .

لقد كان أفلاطون بحق وأضع الأساس للفلسفة المثالية (Idealism) ، ولكنه لم يستطع أن يذهبها حتى تصح وتستقيم ، فتركها لخلفه إرثاً متقلاً بالأخطاء . انظر إلى الروح كيف رأها شيئاً يقحم في البدن إيقاماً ثم ينتزع منه آخر الأمر انتزاعاً ، كأنما هي مادة تدفع في مادة دفعاً آلياً ، فذلك منه رأى لم ينضجه طول البحث . ثم انظر فوق ذلك إلى خلطه العجيب بين الحقيقة المجزدة وبين الوجود الواقع ، وكيف ذهب إلى أن للفكرة الكلية التي يصل إليها الذهن وجوداً فعلياً في الخارج ، فبذلك نزل بالكل إلى مرتبة الخزي ، تلك بعض الأخطاء التي شوه بها أفلاطون فلسفته المثالية . فكان حتماً على أرسطو أن يخلص نظرية المثل مما علق بها من شوائب ، وأن يجعلوها ويزيل ما غشاها به صاحبها من غبار .

أقام أرسطو فاسفته على أساس من أفلاطون ، فقد اتفق معه بادئ الامر على أن الحقيقة النهاية التي صدر عنها الوجود بأسره هي الفكر ، أو بلفظ آخر الكل ، أو بكلمة ثلاثة المثال ، أو بعبارة رابعة الصورة أو ماشتئ فسمه . اتفق معه على هذا الأساس ولكنه اختلف معه فيما أقامه عليه من بناء ، فقد ذهب

أفلاطون إلى أن الصورة العقلية الكلية التي يرسمها الإنسان في ذهنه للأشياء إنما هي صورة لها مقابل وجود فعلاً في عالم خاص هو عالم المثل، ولذا كان – في رأيه – يسيراً على الروح الهمامة أن تشهد تلك المثل، ففقد أرسطو هذا الرأي من أستاذه، لأنه رأى في ذلك نزولاً بالتفكير إلى مثلة الأشياء الحزئية المحسوسة، مما ينبغي أن يكون للصورة الذهنية مقابل في الخارج كما هي الحال في الصور التي تنقلها إلينا الحواس. وهذب أرسطو من هذا الرأي فقال إنه على الرغم من أن الإدراك الكلّي هو الحقيقة، إلا أنه ليس له وجود مستقل في عالم خاص به، بل إن وجوده محصور في هذا العالم الذي نعيش فيه، وأليست الادراكات الكلية إلا صور الأشياء الحزئية. وبهذا تفوق أرسطو على سلفه تفوقاً بعيداً، وخطا بالفلسفة من مرحلة فسيحة حتى بلغ بها أبعد حد عرفة الفكر اليوناني.

ولم يكن فضل أرسطو على الفلسفة مقصوراً على ما ذكرنا من تهذيب المذهب المثالى، ولكنه أتى بتفوق فوق ذلك فلسفة للتطور لم يشهد التاريخ لها ضرباً حتى اليوم، إذا استثنينا " Hegel "، بل إن هجل حين أخرج للعالم مذهبة في التطور إنما كان يتأثر بأرسطو في خطاه؛ ولعل هذا الجانب من فلسفته أقوى ما أضاف إلى ثروة الفكر، على الرغم من أنه قد استعار أساس البحث من أسلافه،

لهم نحسبك قد أنسى مشكلة الصيرورة أو التحول ، وكيف كانت للفكر اليوناني محاولات في هذا منذ أقدم العصور . فذلك هرقليطس ومن جاء بعده من فلاسفة بذلوا جهداً كبيراً عليهم يدركون كيف يمكن لهذا التحول الطارئ على الأشياء أن يكون ، فباءوا آخر الأمر بالإفلاس ؛ على أن هذا الذي قد فشلوا فيه لم يكن من المشكلة إلا أتفه جوانبها ، وإنما الأمر كل الأمر هو معنى التحول ، والغاية التي تقصد إليها هذه الصيرورة الدائمة الدائبة بين الأشياء . فليس ما نرى في العالم من تحول وتغير ضرباً من العبث لا يقصد إلى غاية معلومة كما ذهب أولئك الفلاسفة القدامى ، ولكنه ارتقاء بالأشياء من الأسفل إلى الأعلى . فيستحيل أن تكون هذه الأحداث المتعاقبة في الكون كما زعم القدماء ”قصة يروها مأفون ، تدوى بالصوت وتضطرب بالحركة ولا تدل على شيء“ بل لا بد أن يكون أمامها غاية ؛ لهذا لم يقنع أرسطو بالبحث في إمكان الصيرورة فحسب ، بل أخذ يقيم البرهان على أن لهذا التحول الدائب قصدلاً ومعنى ، فليس ينحيط في سيره خطط عشواء إنما يسير نحو غاية معلومة يعرف السبيل إليها ، أما الغاية فلا شك في أنها عقالية ، وأما سبيلها فهو ارتقاء عقلٍ منظم ينتقل بالعالم مرحلة بعد مرحلة .

تلك كانت فلسفة أرسطو ، وهي على الرغم من أنها أبلغ

ما وصلت اليه الحقيقة في التعبير عن نفسها في العصور القديمة ، إلا أنها لا تخلو من الخطأ والنقص ، وأى فلسفة تخلو منها ؟ وهـا نحن أولاء نعمـد الى مقاييسنا ذـى الحـدين ، الذـى ذـكرناه من قبل لـخبرـه فـاسـفـته ، وـنـرى هـل وـصـلت بـالـفـكـرـهـىـ حـدـ يـحـوزـ الرـكـونـهـىـ . وـذـلـكـ المـقـيـاسـهـىـ هوـ أـنـ نـطـرـحـ هـذـينـ السـؤـالـينـ : هـلـ يـمـكـنـ لـمـبـدـئـهـىـ أـنـ يـفـسـرـ الـعـالـمـ ؟ وـهـلـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـفـسـرـ نـفـسـهـ بـنـفـسـهـ ؟ .

(١) لـمـلـ ماـ أـدـىـ بـفـلـاسـفـةـ أـفـلاـطـونـ إـلـىـ الفـشـلـ فـيـ تـفـسـيرـ الكـونـهـىـ وـتـلـكـ التـثـنـيـةـ التـىـ ذـهـبـ إـلـيـهاـ ، بـأـنـ شـطـرـ الـوـجـودـ إـلـىـ حـسـ وـفـكـرـ ، أـوـ بـعـيـارـةـ أـخـرـىـ إـلـىـ مـادـةـ وـمـثـلـ ، فـتـعـذـرـ عـاـيـهـ بـعـدـ ذـلـكـ أـنـ يـشـتـقـ هـذـاـ الـعـالـمـ مـنـ تـلـكـ المـثـلـ ، إـذـ زـعـمـ أـنـهاـ مـسـتـقلـةـ عـنـ الـعـالـمـ تـامـ الـإـسـتـقـلـالـ ، فـأـوـجـدـ بـذـلـكـ هـوـةـ سـيـقـةـ بـيـنـ شـطـرـ الـوـجـودـ إـسـتـحـالـ عـاـيـهـ رـتـقـهـاـ كـمـاـ ذـكـرـناـ . بـخـاءـ أـرـسـطـوـ وـلـمـسـ هـذـاـ النـقـصـ فـيـ فـاسـفـةـ أـسـتـاذـهـ ، خـاـوـلـ أـنـ يـتـدارـكـهـ بـالـإـصـلاحـ ، وـذـلـكـ بـأـنـ يـحـوـ تـلـكـ الـإـثـنـيـنـ مـنـ فـاسـفـةـ مـحـواـ ، فـبـدـأـ بـإـنـكـارـهـ أـنـ يـكـونـ الـكـلـىـ وـالـخـزـئـىـ مـنـفـصـلـينـ ، وـأـنـ يـكـونـاـ فـيـ عـالـمـيـنـ مـتـبـاعـدـيـنـ ، فـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ المـشـالـ شـيـئـاـ هـنـاـ ، وـأـنـ تـكـوـنـ الـمـادـةـ شـيـئـاـ غـيـرـهـ هـنـاكـ ، بـحـيـثـ يـحـتـاجـانـ إـلـىـ قـوـةـ خـارـجـيـةـ تـدـفعـهـمـاـ فـتـقـرـبـ بـيـنـهـمـاـ وـتـدـمـجـهـمـاـ فـيـ وـحدـةـ هـىـ هـذـاـ الـعـالـمـ الذـىـ نـرـىـ ، إـنـماـ الـكـلـىـ وـالـخـزـئـىـ أـىـ الصـورـةـ وـالـمـادـةـ كـلـ لـاـ يـتجـزـأـ ؛ هـكـذاـ عـدـلـ أـرـسـطـوـ مـنـ

رأى أفلاطون، فهل تراه وفق في إزالة الاتثنية ومحوها كما أراد؟
 لا ننسبه كذلك ، فلا يكفى أن تجمع المادة إلى صورة بأية وسيلة
 من الوسائل ثم تزعم أنها قد أصبحت وحدة متصلة لا سبيل إلى
 انفصالها مع اعترافك بأنهما حقيقةتان نهائيتان مستقلة إحداهما
 عن الأخرى ، لأنه إن كان مبدأ العالم المطلق هو الصورة لزم أن
 تكون المادة صادرة عن تلك الصورة ، وأن يقوم الدليل على أن
 المادة ليست إلا مظهرا لها ، إنه لا يكفى أن تدلل على أن الصورة
 تخلع على المادة شكلها وكفى ، بل يجب أن تكون الصورة منشأة
 المادة وخالتها ، وأن يكون كل شيء في الوجود قد صدر منها
 وفاض عنها ما دامت هي وحدها الحقيقة الأولى كما فرضنا . ولكن
 هنا نحن أولاء نرى بين أيدينا عنصرين : صورة ومادة . فإذاً أن
 تكون المادة نشأت من الصورة أو لا تكون ، فإن لم تكن تختتم
 إلا تكون الصورة وحدها هي الحقيقة النهائية للكون ، بل تقف
 المادة معها كتفا إلى كتف عنصرا نهائيا أصليا ، وبذلك يكون
 في العالم كائنان كلاهما لا ينشأ عن أخيه ، ولكنهما موجودان معا
 منذ الأزل . وما هذا من أرسطو إلا إقرار بالاتثنية لا ريب
 فيه ، فهل عاجل فلسفة أفلاطون كما أراد ؟ كلا ، إنه لم يستطع ،
 ووقع فيها أراد أن ينجو منه ، وإنْ فقد بقيت مشكلة الوجود
 قائمة تنتظر الحل إذ لم يفسرها أرسطو .

(٢) هل يفسر مبدأ الصورة نفسه ؟ الجواب هنا أيضاً بالنفي ، لأنَّه لا يفسر نفسه إلا إذا نهض الدليل القاطع على أنه مبدأ تعلية البداهة ويختتمه العقل ، أو بعبارة أخرى يلزم وجوده بالضرورة . ولكنه ليس كذلك ، فهو بيان للأمر الواقع لا أكثر ولا أقل ، فلا ندرى لماذا يجب أن يكون الواقع هكذا ، وألا يكون شيئاً غير هذا . إنه كان ينبغي لأرسطو إذا أراد أن يفسر هذا بتعليق معقول أن يبرهن على أن كل ما في العالم من صور وحدة مرتبطة منتظمة ، وأن بعضها ينشأ من بعض كما سبق لنا القول في نقد أفلاطون ، إنه كان ينبغي أن يستقى المثل مثلاً من مثال حتى يردّها جميعاً إلى مثال أعلى يلزم وجوده بالضرورة ولا يحتاج إلى تعليل . يقول أرسطو إن التغذى هو صورة النبات والإحساس صورة الحيوان ، وإن التغذى يتمُّ في تطوره إلى الإحساس ؛ وهو يقف عند حد هذا البيان لما هو واقع حادث فلا يعوده إلى التعليل ، لماذا يجب أن يتتطور التغذى إلى إحساس ؟ ولمَّ كان هذا التطور ضرورة منطقية ليس إلى وقوعها من محض ؟ فهو قد وصف التطور ثم تركه بغير تعليل .

إن أرسطو يزعم لنا أنَّ العالم يسير نحو غاية مقصودة ، هي تحقيق العقل لوجوده ؛ وأنَّ هذه الغاية قد تحققت على وجه التقرير في الإنسان لأنَّه كائن عاقل ، وهذا قول معقول لا غبار

عليه، ولكن أليس معناه أن كل خطوة في التطور – أعني في سير العالم – يجب أن تكون أعلى من التي قبلها لأنها تكون أدنى إلى الغاية التي يتجه العالم نحوها في سيره؟ ولما كانت تلك الغاية هي تحقيق العقل لنفسه كان معنى قولنا إن كل خطوة أعلى من التي قبلها أنها أكثر منها عقلاً؛ ولكن كيف يكون الإحساس أكثر عقلاً من التغذى؟ ولماذا لا يكون العكس صحيحاً؟ هو يقول إن التغذى يتتطور إلى إحساس، فلماذا لا يحب أن يتتطور الإحساس إلى تغذى؟ ما الذي يمنع أن ينعكس الوضع؟ إن كل فلسفة للتطور مقضى عليها بالفشل إذا لم توضح لماذا تكون الصورة العليا علينا والسفلى سفلياً؛ فمتلاً لماذا يحب التغذى أولاً باعتباره أسفل ثم يتلوه الإحساس ولا يكون العكس؟ إن كما لا ندرى سبيل لاستحالة وقوع العكس فقد أفلست فلسفتنا في التطور في أهم أغراضها، إذ معناه أننا لا ندرى فارقاً حقيقياً يميز بين الأسفل والأعلى، وعلى ذلك يكون الانتقال في نظرنا مجرد تغير وتحول من حالة إلى حالة، ولا يلزم أن يصحبه علو وارتفاع ما دام لا فرق بين أن تتحول (أ) إلى (ب) أو (ب) إلى (أ) فقد كان ينبغي إذن لأرسطو أن يقيم الدليل على أن الإحساس أرق للعقل من حالة التغذى لأن يبين أن الإحساس نتيجة منطقية للتغذى، ذلك لأن الترق المنطقي هو الترق العقلي بعينه، وقل مثل هذا في سائر الصور جمِيعاً.

إذن فلم يوفق أرسطو حين فرض الصورة أصلاً للكون في أن يبرهن على أنها ضرورة ، وعلى أن الصور الجزئية مشتقة بعضها من بعض ، فلا هي فسرت نفسها ، ولا هي قدّمت للكون تعليلًا مقبولاً . ولكن إن عجزت فاسدة أرسطو عن أن تقطع في هذا الموضوع بقول فصل فقد سارت في سبيل ذلك شوطاً بعيداً .

مقارنة بين أفلاتون وأرسسطو

يقول بعضهم : ”إنك اذا تحوّلت من فلسفة أفلاطون الى فلسفة أرسطو كنت كمن هبط من ذروة جبل الى أرض ذات مزارع وبساتين ، تعهدت زرعها وأشجارها يد ماهرة ، وأحيطت بسياج حصين“ .

يعنون بذلك أن أفالاطون يخلق في السماء ، أما أرسسطو فيبحث في الأرض ويلمس الواقع ، ويقسم القضايا التي تتعلق بكل علم تقسيما دقيقا . كان أرسسطو تلميذا لأفالاطون - كما ذكرنا - ولكن فلسفته تختلف اختلافا كبيرا عن فلسفة أفالاطون ، لم يكن أرسسطو شاعر اخياريا كأفالاطون ، إنما كان يحب الحقائق الواقعية ويميل إلى تنظيمها ووضع أسماء لها ، لم يكن يهتم كثيرا بالنظريات الرياضية كما كانت تهم مدرسة أفالاطون ، إنما همه في حقائق

البيولوجيا (علم الحياة) وأشباهها، يرى أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ بالحقائق الواضحة ثم يتدرج منه إلى ما فوقه.

كان أفلاطون يرى أن الحقيقة مركبها في النظام الروحاني، السماوي (في عالم المثل)، وليس عالم الحسن المادي إلا ظهر الماء، أما أرسطو فيرى الحقيقة في عالمنا الذي بين أيدينا، لذلك كان غرضه أن يفهم ما حوله، وهو ما نظران يكادان يكونان متناقضين، فالأول يرى أن عالمنا لا يفهم إلا بالعالم الآخر الروحاني الإلهي، أما الثاني فيرى أن عالمنا يفهم من ذاته وبأعمال عقلنا فيه نفسه.

وقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل وقال إنها لا تعين على فهم هذا الوجود، وإنما ليست إلا تطورات خيالية؛ لذلك كانت طريقة شرح أفلاطون لهذا العالم ولنظريات الأخلاق والفن طريقة شعرية، أما أرسطو فطريقته بأعمال عقلنا فيما بين أيدينا، والاستعانة على ذلك بالمنطق؛ ونظراته في الأخلاق تشعر بأنه ينظر إلى الإنسان كأنسان لا يخلوق إلهي، ونظرة السياسية تدور على نظرته للجماعة كما يراها في هذا العالم الأرضي، لا على مثال كمال وراء عالمنا تتطلع لاحتذائه. لا يثق أفلاطون بالحواس ولا يرى أنها توصل إلى علم؛ أما أرسطو وإن رأى فيها نقصا فهو يرى أنها تصح أن تكون آلات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الأولية.

وهكذا ترى الفرق بين عقایة الفیلسفین کبیرا، ویجمعها ما قلنا

من أن أحد همـا يخلق في السماء يبحث عن الحق ، والآخر يلمس الأرض يبحث عن الحق ؟ وقد قال أحد الكتاب الأملان : ” إن كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسططـاـليسيـا ” ، يعني بذلك أن الناس إما أن يميلوا إلى الخيال وإما إلى الواقع ، إما إلى ما وراء المادة وإما إلى الحقائق العلمية ، إما إلى الشعر وإما إلى المنطق الجاف . فالذين من اجهـم العقلـى من النوع الأقل أفلاطـونـيون ، والآخرون أرسطـطـاـليسيـون . وقد نقد بعض المحدثـين هذا النظر إلى أرسطـو و قالوا – بحق – إن أرسطـو في فلسفته لم يخل من نفحة شعرية ، ولم يكن واقعـيا صرفا ، فكتابـته في بعض الموضوعـات كالمـيـة وما يتعلـق بالأـفـلاـك مصـبـوـغـة بصـبـغـة أـفـلاـطـونـ الشـعـرـيـة ، لا بما يغلـب عليه من نـظـرة تجـربـية واقـعـيـة .

المذاهب الفلسفية بعد أرسطـو

تـارـيخـ الفـاسـفةـ اليـونـانـيـةـ بـعـدـ أـرـسـطـوـ تـارـيخـ قـصـيرـ ، لأنـهـ لمـ يـكـنـ تـارـيخـ إـنـشـاءـ وـبـنـاءـ ، بلـ تـارـيخـ انـخـطـاطـ سـرـيعـ . وـيـرـجـعـ السـبـبـ فيـ تـدـهـورـ الفـاسـفةـ اليـونـانـيـةـ بـعـدـ أـرـسـطـوـ إـلـىـ عـوـاـمـ سـيـاسـيـةـ وـاجـتمـاعـيـةـ ، ذـلـكـ بـأـنـ الفـاسـفةـ لـيـسـتـ مـسـتـقـلـةـ تـنـوـ وـتـحـطـ حـسـبـ كـفـاـيـةـ الشـخـصـ الـبـاحـثـ وـحـدـهـ ، إـنـماـ تـسـرـ جـنـاـ لـحـنـ معـ الحـالـةـ السـيـاسـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ وـالـديـنيـةـ وـالـفـنـيـةـ لـلـأـمـةـ ، فـالـنـظـامـ السـيـاسـيـ

والفن والدين والعلم والفلسفة كلها أشكال مختلفة تعبّر بها الأمة عن حياتها ودرجة رقيها، ففلسفة الأمة تدل على تاريخها.

وببلاد اليونان من عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطافت قوة المقدونيين على مدينة اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيّبت بالهرم، ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروا لها ولاية من مملكتهم الواسعة.

كان من جراء ذلك أن الفلسفة اليونانية أصيّبت بالهرم كذلك، فالروح العلمي الخالص، والبحث للبحث، والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم نره بعد أرسطو، وأصبح الバاعث على البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق إلى تعرف الحقيقة إنما كان البااعث على الفلسفة بحث الفرد وراء ما يخلص من شرور الحياة وويلاتها، وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية وبعد أن كانت عالمية، وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته، ومن أجل هذا كانت كل الأبحاث الفلسفية أخلاقية، وإن بحث شيء بعدها فأنما يبحث خدمة لها، وكاد ينقطع ما كانا شاهد في العصور الأولى لاليونان من بحث في العالم وشؤونه وقضاياها، وتصوروا الإنسان هو المحور والعالم يدور عليه بعد أن كان الأقوان يتصورون الإنسان نقطة من محيط

العالم، وصار البحث فيما وراء المادة والبحث في الطبيعة والمنطق والفن إنما هو خدمة البحث الأخلاقى، واحتل التوازن الذى كان موجوداً في الأبحاث الفلسفية في الموضوعات المختلفة .

كذلك كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا قليلاً ولم يكن من جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها، ولكن لا جديد .

على كل حال كان أهم الفرق بعد أرسطو الرواقيون والأبيقوريون .

كتاباتي رسالة
رسالة المحلمة

لِعْصَمِ الْمَائِنِ عَشَرُ

الرواقيون The Stoics

حَيَاةُ زِينُو^(١)

ولد زينو القبرصي مؤسس المدرسة الرواقية نحو سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة سيديوم (Citium) من أعمال قبرص ، وقد كانت مدينة يونانية تغلب على أهلها النزعة الدينية التي يتميز بها الجنس السامي ، وقد كان ينتمي الى هذا الجنس عدد كبير من سكان تلك الجزيرة . وكان أبوه بل أسرته جميعاً تستغل بالتجارة ، فبدأ زينو في طبيعة شبابه يمارس تلك المهنة ، ثم نزلت به كارثة مالية فادحة أصابته بمحنة مركبة فيها ماله فاصطدمت بصخرة حطمته ، وبذلك فقد زينو كل ثروته . فذهب الى أثينا حيث تلمذ لكراتس (Crates) الكلبي ، وستيلبو (Stilpo) المigarى ، وبوليمو (Polemo) الأكاديمى . فاجتمع لديه فروع متعددة من المذاهب الفلسفية ، إذ درس فلسفة الكلبيين وطرائق حياتهم العملية ، كما درس الفلسفة المigarية ، هذا فضلاً عما تأثر به من تعاليم

(١) يلاحظ أن هناك فلسفتين كبيرتين يسمى كل منهما زينو ، زينو الإبلى وقد تقدم ذكره في الفلسفة الإبلية وزينو الرواق وهو هذا .

سocrates التي درسها مما كتب أكزنو فون وأفلاطون ، فتناول تلك الآراء جميعا ، وطبعها بطبع ذهنه ، وأنخرجها للناس فلستة جديدة ، فأنشأ حوالي سنة ٣٠٠ ق . م مدرسة في رواق من حرف نسب إليه المذهب وأصحابه ، ولئن كان انتشاري لا يعى من أخرىات أيامه إلا قليلا فإنه لا يسعه أن يخفى تلك الشخصية الممتازة البارزة التي صادفت من قلوب معاصرتها كل إجلال وإكبار ، لما تحلت به من خلق نبيل ، ولما اتصفـت به حياته من بساطة واعتدال استطاع بفضلهما أن يعمر أعواما طوالا دون أن تصيبـه علة أو مرض ، ثم شاء أن يختتم حياته بيده ، فانزع نفسه من صدره اختيارا في سنة ٢٦٤ ق . م (أو ٢٦٠)

أعلام المذهب الرواق

وتجدر بنا أن نلم إلـمامـة خـفـيفـة بأعلام الرواقيين الذين خلفوا زينـوـ، فقد ترـعـمـ المـدـرـسـةـ الروـاقـيـةـ منـ بـعـدـهـ كـلـثـيـسـ (Cleanthes) وأخذـ يـدـيرـهاـ بـيـنـ سـتـىـ ٢٦٤ـ وـ ٢٣٢ـ قـ مـ وقدـ كـتـبـ فـيـاـ كـتـبـ تـشـيـداـ دـيـنـياـ رـائـعاـ كـانـ منـ أـثـرـهـ أـنـ اـكتـسـبـ المـذـهـبـ الروـاقـيـ تـلـكـ التـزـعـةـ الـديـنـيـةـ القـوـيـةـ الـتـيـ عـرـفـتـ عـنـهـ .ـ ثـمـ خـلـفـهـ كـرـيسـيـسـ (Chrysippus) وقدـ تـولـىـ رـئـاسـةـ المـدـرـسـةـ بـيـنـ سـتـىـ ٢٣٢ـ وـ ٢٠٤ـ قـ مـ وهوـ الـذـيـ أـكـملـ جـوـانـبـ النـقـصـ فـيـ مـذـهـبـ الروـاقـيـنـ .ـ حـتـىـ

انتهى بفضله إلى ما هو عليه من تمام ، فضلا عما بذل من جهد في رده على ما وجهه إليه الشراك ورجال الأكاديمية من سهام النقد . وهكذا لبث المذهب الرواقي في أثينا ينتقل من زعيم إلى زعيم حتى كانت سنة ١٥٠ ق . م أو ما يقرب منها : فانتقل إلى روما ، حيث خيم برواقه إلى سنة ٣٠٠ بعد الميلاد ، وأبرز أعلام هذا المذهب من الرومانين هم : سينيكا ، وأبيكتيس ، والامبراطور ماركس أوريوس ، وشيشرون . فقد نفخوا فيه من روحهم بما أنجحت أقلامهم .

أساس المذهب الرواقي

لم يحفظ لنا التاريخ مما كتب الفلاسفة الرواقيون في ثلاثة القرون الأولى من حياة مدرستهم إلا أجزاء قليلة متناشرة ، وذلك على كثرة ما سطرت أقلامهم كثرة خصبة وافرة ، حتى قيل عن أحدهم — كريسبس — إنه ألف وحده نحو سبعمائة كتاب . ولذا كان من المتعذر أن نزد أجزاء المذهب إلى أربابها من أعلام الرواقيين ، فليس لدينا ما نستطيع أن نعتمد عليه في التمييز بين آراء زينو نفسه وما أضافه أتباعه ، وبخاصة كريسبس ، فكان لزاما علينا أن ننظر إلى المذهب كله كوحدة دون أن نعمد إلى تتبع مراحل نموه وتطوره ، فلما خذله كأخلفه كريسبس .

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سocrates وأفلاطون وأرسطو ، فقد أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظري قبل كل شيء، أما الروائيون فلم يأبهوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنائهم ودرسهم إلا بقدر ما تكون سبيلاً إلى الجانب العملي من الحياة ، فليست الفلسفة عندهم أن يتقصى الإنسان بنظره الأرض والسماء ثم يقف عند هذا الحد لا يعوده ، إنما هي — كما عرفوها — فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية .

أراد زينو إذن أن يحيا حياة فاضلة تقوم على أساس من الخلق القوي ، ولكن من له بهذا الأساس ، وأين يحيده ؟ إنه يريد عماداً ثابتاً وطيناً لا تتزعزع قوائمه مع اختلاف الزمان والمكان ، فالتمس بادئ ذي بدء كراسي الكلبي تحسى أن يصادف عنده أساسه المنشود ، ورافقه زمنا طويلاً ، حتى أخطأ فريق من أتباع زينو فاعتبروا أنفسهم ورثة للفلسفة الكابية التي تفرعت عن فلسفة سocrates ، وكانوا يخذلون سocrates وديوجينيس وأنثينيس أمثلة علياً لما يجب أن يكون عليه الحكم ، وإذن فقد كان غرضهم الأسمى هو غرض المدرسة الكابية بذاته : سعادة الإنسان واستقلاله بفضيلته ، وكان تعريف الفلسفة عندهم هو تعريفها عند ذلك المذهب الكابي : عمل الفضيلة ، وقاوم الأبحاث النظرية بمقدار اشتراكها في بناء الحياة الأخلاقية . ولكن فات هذا

الفريق أن مذهب زعيمهم زينو لم يكن هو بذاته مذهب المدرسة الكلبية ولا هو تهذيبه فحسب ، بل إنه شيء آخر جديد خلقه زينو خلقاً وأنشأه إنساء ، وإن يكن قد استقى عناصره من سابقيه .

لم يكن الرواقيون جميعاً على اتفاق تام في فلسفتهم ، فيبينا تجد هيريلوس (Herrilus) يصرح بأن المعرفة وحدتها هي الخير الأسمى وأنها غاية الحياة المشلى ترى في الطرف الآخر ”أرستون“ يحتقر الثقافة والتعليم ، ويسيء من كل ضروب المعرفة ، فان كانت تلك المعرفة متعلقة بما وراء الطبيعة فهى محاولة فاشلة ، فهى هات لهذا العقل البشري العاجز أن يصل إلى شيء مما وراء الطبيعة ؛ وأما إن كانت المعرفة بحثاً في الطبيعة المادية نفسها فهى عبث لا غناء فيه . وكأنما أراد أرستون بذلك أن يحصر الرواقية في حدود الفلسفة الكلبية فلا تعمدوها ، بأن ركز القيمة كلها في الأخلاق ووحدتها ؛ وبين هيريلوس من ناحية وأرستون من ناحية أخرى كان زينو يرى أن المعرفة العلمية شرط أساسى للحياة الأخلاقية ، ولذا فقد قسم فلسفته إلى أبحاث ثلاثة : المنطق والطبيعة والأخلاق ، على أن يكون الأولان وسليتين تؤديان إلى الثالث وهو الغاية المنشودة .

أما المنطق فقد تأثر فيه خطو أرسطو ، وإن يكن قد أضاف إليه ، وأما الطبيعة فقد بناها على منزيم من نظرية هرقلية طس

وآراء أرسطو، وأما الأخلاق فقد خفف من غلواء المدرسة الكابية فأدخل على صلابتهم شيئاً من اللين . من تلك العناصر المتفرقة أقيمت الفلسفة الرواقية، فلا يحوز لأحد أن يزعم أنها استمرار للفلسفة الكابية وحالها بحال من الأحوال .

المنطق

خير لنا أن نترى في بحثنا على الجزء من منطق الرواقيين الذي يتصل بالقواعد لأنه في جوهره منطق أرسطو ، وأن ننصرف بعذابنا إلى نظريتهم التي أضافوها — وهي من ابتكارهم — عن أصل المعرفة ومقاييس الحقيقة .

أنكر الرواقيون ما ذهب إليه أفلاطون من أن في النفس مثلاً جاءتها بالفطرة منذ الولادة، ولم تكتسب من العالم الخارجي، وزعموا أن نفس الطفل عند ولادته تكون صفحه بيضاء خالية من كل أثر وصورة ، ثم لا تثبت أن شوارد على حواسه آثار منبثقة من الأشياء الخارجية فتنطبع صورها في لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع ، وإن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بها ، وقد يكون له أثر فعال ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئاً ، إنما يحصر تصرفه في هذه الدائرة الضيقية

ووحدها ، يشكل فيها ويصور من أجزاءها كيف شاء ، وإذا ن
فمعن المعرفة كالماء هو العالم الخارجي ، يرسل إلينا أسباب العلم
قتسلك إلى أذهاننا سبلاً خمسة ، هي الحواس ، وليس سوى ذلك
ـ علم ولا معرفة خلافاً لما ارتأه أفلاطون «من أن العقل وحده مصدر
المعرفة تتبّع منه لأنها مطبوعة فيه وأما الحواس فهي لا تؤدي إلا
ـ إلى الوهم والزلل » . نعم إنك الرواقيون ما أثبتته أفلاطون من أن
هذه المدركات الكلية – أو بعبارة أخرى أسماء الأجناس كأنسان
ووحشان وشجرة – صور لحقائق ميتافيزيقية موجودة فعلاً خارج
حدود أذهاننا ، فتلك الإدراكات الكلية إن هي إلا أفكار
في عقولنا نحن ، انتزعناها مما صادفنا في الحياة من جزئيات ، فلمعنا
كل طائفة من الأشياء في جنس واحد ، وأطلقنا عليها اسماء مشتركة
ـ فليس لهذا الاسم المشترك مدلول خارج نفوستنا .

وما دامت المعرفة كلها إنما صدرت عن الأشياء المحسنة
فالحقيقة هي المطابقة بين ما ينطبع في أذهاننا من آثار وبين الأشياء
الخارجية نفسها ، أو بعبارة أخرى هي تطابق بين صورة الشيء
في أذهاننا وبين الشيء نفسه ؛ ولكن كيف السبيل إلى معرفتنا
ـ أن هذه الأفكار التي تحملها رؤوسنا نسخ صحيحة لأشيائنا في الخارج ،
ما يدركك أن صورة الشجرة التي في ذهنك تنطبق على مسامها ،
ولم لا تكون هذه الأفكار من لعب الخيال وصنع الوهم ؟ أثبتت

مقياس تقييس به الحقيقة فنميز بين الفكرة الصحيحة وال فكرة الزائفة؟
يحيب الرواقيون أن نعم ، ولكنها ليس في هذه الإدراكات الكافية
لأنها صناعة أذهاننا ، فهي التي كتبتها وركبتها مما أتت اليها به
الحواس ، قد رأيت زيداً وعمراء وأحمد و خالداً فكانت لنفسك
من هؤلاء صورة سميتها «انساناً» فلا يجوز لك بحال من الأحوال
أن تأخذ هذا الذي كونته لنفسك بنفسك مقياساً تمييز به الباطل
من الصحيح . وإنْ فَلَا حَقُّ إِلَّا هَذِهِ الْآثَارُ الْحُسْنِيَّةُ نَفْسُهُمْ بِهَا
وعلی ذلك فمقياس الحقيقة لا بد أن يكون في دائرة الإحساس
ولا يتعداها ، مقياس الحقيقة هو الشعور لا الفكر .

ويرى الواقعيون أن الأشياء الحقيقة تبعث فينا شعوراً قوياً واضحاً، أو اعتقاداً بأنها حقيقة. وهذه القوة وهذا الوضوح في الصورة التي تبعث في الذهن من شيء حقيق كفيلاً بتميز الصور الذهنية الصحيحة التي تمثل حقائق خارجية من الصور التي نسجتها الأحلام وركبها الخيال. فالشيء الحقيق إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضاً، وليس الإنكاره من سبيل، إذ يقوم في النفس اعتقاد جازم بأن هذا الشيء المعين موجود فعلاً في الخارج، فهو حقيقة مؤكدة، وهذا الاعتقاد هو وحده مقياس الحقيقة.

وهو عنصر عام ، بل على الشعور وهو عقيدة شخصية محصورة في الفرد .

الطبيعة

وضع الرواقيون أساسا لفلسفتهم الطبيعية وهو : «أن ليس في الوجود غير المادة» وهذا المبدأ يتفق ورأيهم في المعرفة الذي شرحته ، فإن كانت المعرفة لا تأتي إلا من طريق الحواس فما يحس لا يعرف . وكل شيء موجود هو مادة ، حتى الروح وحتى الله تعالى ، وقد أدأهم إلى هذا النظر اعتباران : الأول أن وحدة الوجود تتطلبها ، فالعالم واحد ولا بد أن يكون نشأ من مبدأ واحد ، فالقول بأن هناك مادة ومثلا كما يقول أفلاطون ينشأ عنه وجود فاصل بين الاثنين ليس عليه جسر يعبر عليه بينهما ، فيجب أن تقتصر على المادة ونعمل فيها عقلنا . وثانيا — أن الجسم والنفس — والعالم والله متفاعلان . فمثلما الجسم يؤدى إلى أفكار في النفس ، والنفس تبعث على حركات في الجسم ، وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد ، فالمادي لا يمكنه أن يؤثر في غير المادي والعكس ، فلا بد أن يكون هناك اتصال واتحاد في العنصر ، وحيذئذ يجب أن يكون الكل ماديا .

ثم بحثوا في أساس المادة الذي نشأ عنه هذا العالم ، والذي هو أصل لكل التغيرات ، فتبعوا في ذلك مذهب هرقلية طس

السائل بأن النار أساس كل شيء ، وأن كل شيء مركب من نار ، وقد منزحوا رأيهم المادي بالحلول فقالوا إن الله هو النار الأولى ، ونسبة الله إلى العالم كنسبة روحنا إلينا ، ونفس الإنسان نار كذلك ، وجاءت من النار الإلهية وابتنت في الجسم كله ، وكذلك الله منبت في العالم كله لأنه نفس العالم والعالم جسمه . وعلى الرغم من أن الله منبت في كل شيء في الوجود كما تنبت روح الإنسان في كل أجزاء جسمه ، إلا أنه كالروح البشرية أيضا مع انتشارها هذا تأخذ لها مستقرا من الجسم يكون مركزا رئيسيا لها ، يمتاز عن بقية الأجزاء – كذلك هو مع انتشاره في كل دقائق الكون قد تخير لنفسه مكاناً تأخذ منه مركزاً رئيسياً ممتازاً ، وموقعاً من الكون في المحيط الخارجي ، وعلى رأى آخر في قاب العالم ، ومن ثم تتبعت قواه في كل أنحاء الكون .

لم يكن بادئ الأمر في الوجود غير الله في هيئة النار كما أسلفنا ، ثم تحرك الله ، أو تحركت تلك النار الإلهية بتعبير أصح ، وحوّلت جزءاً منها إلى هواء ، ثم جزءاً من الهواء إلى ماء ، ثم سوى جزءاً من الماء أرضاً ، ومعنى ذلك أن هذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض إن هي إلا صور من الله حول نفسه إليها عمداً ، وأبقى من نفسه جزءاً إلهاً خالصاً ، لا يزال في أصله الناري ، وهو الذي حدثناك عنه أنه مستقر في محيط الكون الخارجي أو في القلب ،

وهو الذي يبدو لنا كأنه وحده الله منفصل عن هذا العالم يسيره ويدبره ، والواقع أنهما جمیعا شئ واحد على اختلاف في الكيف والدرجة . ولكن العالم لن يليث على صورته هذه الى الأبد ، بل إنه سيعود — اذا سار ما قدر له من شوط — فيتحول الى نار عظيمة تصرخ كل شيء إلى بخار ملتهب كما كان أول الأمر ، وسيعود الله أو « زيوس » (Zeus) حسب تعبيرهم فياحتضن العالم في نفسه ولا يكون في الوجود إلا هو في صورة واحدة ، ولن يليث حتى يعود فيخرج مرة ثانية ، وهذا سيتعاقب على العالم حالان : الهدم والبناء إلى مala نهاية ، ولما كان ذلك يحدث على أساس من النظام والقانون ، وليس متروكا أمره فوضى ، فإن العوالم المتعاقبة الالانهائية في عددها ستتجلى متشابهة أتم الشبه حتى في أدق التفصيات ، فيقع في كل عالم ما وقع في سالفه من أحداث ويظهر فيه ما ظهر في ذاك من أحیاء وأشياء في دقة وضبط ، لا يجد الشذوذ إلیهما سبيلا ، وفيما اختلف المسبب إن كان السبب هو هو والقانون بذلك لا يتغير ولا يتعريه نقص ولا زيادة ؟ ولائن كان العالم هكذا مسيرا بقانون مقدور فهو محير على السير في طريق معينة ليس لأى شيء عن السير فيها محيسن ، بما في ذلك الإنسان . يتضح مما سبق أنه على الرغم من مادية الرواقيين فقد قالوا إن الله هو العقل المطلق ، وهم بهذا القول لم يعدوا عن ماديتهم

لأنهم فسروه بأن النار الإلهية عنصر عاقل . وإذ كان الله عاقلا فالعالم مسير بالعقل والحكمة ، ومن هذا ينبع .

(١) أن العالم سائر إلى غاية ، يسير نحوها بنظام وجمال وثبات .

(٢) وأن العالم خاضع لقوانين ثابتة ، يسيره حتما قانون العلة والمعلول والسبب والسبب ، لهذا لم يكن الإنسان حرا ، لأنه لا يمكن أن يكون حر الإرادة في عالم مجر، قد تقول إننا نختار هذا أو ذاك ، ولكن هذه العبارة ليست تدل إلا على أنها نرضي هذا أو ذاك ، وما اخترناه أو ما رضيناها فنحن لا شك مضطرون إليه .

ونفس الإنسان جزء من النار الإلهية ، وهذا كانت نفسها عاقلة – ولكن ليست نفس كل فرد تأتي مباشرة من الله ، وإنما النار الإلهية انبعثت منها نفس الإنسان الأول ثم تنقلت من الأصل إلى الفرع وهكذا على طريقة التوالي ، وبعد الموت تستمر كل نفس ، أو الخيرة منها – مذهبان في ذلك عندهم – حياة متصلة بالفرد إلى أن يحصل الاحتراق العام ، فتعود هي وكل شيء إلى الله .

الأخلاق عند الرواقيين

تعاليم الرواقيين الأخلاقية مؤسسة على مبدأين أشرنا إليهما في تعاليمهم الطبيعية :

(١) أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء .

(٢) أن طبيعة الإنسان الأساسية طبيعة عاقلة ، فصاغوا آرائهم الأخلاقية في هذا المبدأ «عش على وفاق الطبيعة» يعنون بذلك شيئين :

(١) يحب أن يعمل الناس على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع أعني على قوانين الطبيعة التي تحكم العالم .

(٢) أن يعملوا على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق ، أعني حسب أهم شيء في طبيعتهم وهو الجزء العاقل ، فبسير الإنسان على حسب ما يرشد إليه العقل خاضعا لقوانين العالم تكون حياته حياة أخلاقية فالفضيلة هي السير حسب العقل ، والانسان الحكيم هو من يخضع حياته لحياة العالم و يعد نفسه تُرسا في دولابه الدائر – والخضوع للعقل قال به أفلاطون وأرسطو من قبلهم وإنما الفرق في شرح الرواقيين لهذا المبدأ ، فأرسطو مثلا عَدْ أَهْمَ جزء في الانسان عقله كما قال الرواقيون ، ولكنه عَدَ الشهوات جزءا من الانسان له مكانه ولم يتطلب محاربتها وإنما تطلُّب ضبطها بواسطة العقل ، أما الرواقيون فعدّوها شرًا محضا يحب إبادته ، وصوروا الحياة حياة حرب بين العقل والشهوات يحب فيها أن ينتصر العقل ويظفر بالشهوات يعدهما ، ومن ثم كانت نظراتهم تتهمى بالتقشف والزهد وعدم التوازن بين قوى الانسان .

قد جعل أرسطو الفضيلة أكبر شيء قيمة، ولكن مع هذا جعل للمال والظروف والأشياء التي حولنا قيمة في الحياة . أما الرواقيون فقالوا : لا خير في الوجود إلا الفضيلة ، ولا شر إلا الرذيلة ، وما عداهما فشيء تافه لا قيمة له ، فالفقر والمرض والألم والموت ليست شرورا ، والغنى والصحة واللذة والحياة ليست طيبات فإذا انتحر الإنسان وأعدم حياته لم يعدم شيئاً ذات قيمة – واللذة ليست ذات قيمة ، وعلى الإنسان ألا يبحث عن اللذة ، فالسعادة الحقة في الفضيلة ، والانسان يجب أن يكون فاضلاً لللذة ولكن لأنه الواجب ، وليس هناك درجات للفضائل ولا للرذائل ؛ فكل الفضائل خير ومتساوية في الخير ، وكذلك الرذائل .

والفضيلة مؤسسة على شيئين : العقل والمعرفة ، لهذا كان المنطق والطبيعة ونحوها من العلوم ليست لها قيمة ذاتية ، إنما قيمتها في أنها أساس للفضيلة ، وأساس الفضائل كلها الحكمة ، ومن الحكمة تتبّع فضائل أساسية أربع ، وهي : بعد النظر والشجاعة ، وضبط النفس أو العفة ، والعدل ؛ وإذا كانت الحكمة أساس هذه الفضائل كان من حازها حاز كل شيء ، ومن فقدها فقد كل شيء ، والانسان إما فاضل بكل ما تدل عليه الكلمة ، وإما شرير بكل ما تدل عليه الكلمة ، وليس في العالم إلا اثنان : حكيم ومغفل ، ولا شيء بينهما ، وليس هناك تدرج من الشر إلى

الخير؟ فالحكيم هو الكامل، وهو الحق والمعنى، وهو الملك حقاً، وهو الشاعر وهو الفنان والنبي؛ وليس للغفل إلا البؤس والقبح والفقير، وهؤلاء الحكماء في الدنيا قليلون، وكلما تقدم الزمان زادوا قلة.

وقد وضع الرواقيون قواعدتهم بهذه قاسية جافة كما رأيت. ثم أخذوا يعدلونها ويستثنون منها حسب ما أحاطتهم إليه الظروف، فعدلوا نظرهم في إبادة الشهوات لما رأوا أن ذلك مستحيل، وإن كان ممكناً فهو يؤدى إلى الفناء العاجل، والعجز عن العمل، فقالوا : — إذن — إن الحكيم لا يفقد شهواته ولا يستصلها، ولكن لا يسمع بمنتها — كذلك عدلوا قو لهم بأن كل شيء عدا الفضيلة والرذيلة لا يؤبه له، فلما رأوا أن هذا لا يسير مع الحياة العملية أعلناوا أن من الأشياء التي لا يؤبه لها ما يفضل بعضه بعضاً، فإذا خير الإنسان بين الصحة والمرض اختار الصحة، وقالوا : إن ما عدا الفضيلة والرذيلة ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ما يُفَضِّلُ، وما يُحْتَذَبُ، وما يُهْمِلُ فلا يهم — كذلك عدلوا رأيهم في أن الإنسان إما حكيم وإما مغفل، فقد رأوا أن أبطال العالم ورجال التاريخ والسياسة ينطبق عليهم ما ذكروه عن المغفلين لأنهم ليسوا حكماء على الإطلاق، فهم كثيراً ما ينغمرون في الرذائل، حتى الرواقيون أنفسهم لا يخلون من يرتكب الأخطاء أحياناً،

وفضلاً لهم لا يصح أن يقارنوا بسقراط وديوچنيس فاعترفوا بأن من الناس من ليسوا فضلاء، ولكنهم يقتربون من الفضلاء .

وقالوا : ومهما بلغ الإنسان من استقلاله عن العالم الذي يحيط به ، واستغنائه عن كل شيء مكتفياً بنفسه فإنه لابد متصل ببني جنسه في كثير أو قليل ، وهو بما ركب فيه من نفس عاقلة يدرك أنه جزء من الكون ، وأنه مضططر لذلك إلى العمل من أجل الجميع ، ويدرك كذلك أن سائر الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعاً ولا تقل عنه فيما لها من حقوق ، وأنهم يخضعون لنفس القانون العقلي الذي يخضع له هو ، ويدرك أيضاً أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعاً أن يعيشوا معاً في مجتمع واحد ، يعمل الواحد من أجل الآخر ، فقد جعلت في الإنسان غريرة الاجتماع الذي لابد لنشأتها وقيامه من شرطين : العدالة والحب بين الأفراد ، وبغيرهما لا يرجى لمجتمع دوام البقاء ، ولذا فلا مندوحة للحكيم أن يصادق الحكام جميعاً ، وأن يبادلهم حباً بحب .

ويرى الرواقيون أن هذه الصلة بين أفراد الإنسان لا يجوز أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد ، فالعالم كله أمة واحدة لا فرق بين رجل ورجل ، ولقد تابع زينو بهذا الرأي المدرسة الكلبية متابعة وفية لم يغير في رأيه شيئاً ، حتى قيل عن الكتاب الذي ألفه زينو

وأسماه «في الدولة» إنه «كتب على ذيل كلب» إشارة إلى أنه تأثر في كتابه هذا آراء الكلبيين خطوة خطوة .

فلم ير الرواقيون مبررا للتفريق بين بني الإنسان في المعاملة ما داموا ينتمون جميعا إلى أصل واحد، ويسرون إلى غاية واحدة ويخضعون لقانون واحد، وهم أعضاء جسم واحد، فيجب وجوبا لا مفر منه أن نعامل كل إنسان كائنا من كان، معاملة حسنة طيبة ، لا نستثنى من ذلك العبيد ، فهم كذلك جديرون منا بكل عناء وتقدير .

والدين الحق عند الرواقيين هو الخضوع لقوانين الكون وصروفه المقدورة ، وهو تلبية حاجات المجتمع وخدمته ، والتقوى هي عبادة الآلهة ومحاكتهم حتى نتفع إلى ما هم فيه من كمال ، هي في صفاء القلب ومضاء العزيمة . فليس الإيمان الصحيح والدين القويم إلا الحكمة والفضيلة ، وبعبارة أخرى الدين والفلسفة شيء واحد .



ومن هذا ترى أن الرواقيين لم يأتوا بجديد كثير، وإنما اقتبسوا من أقوال من قبلهم ، وكانوا قساة في تعاليمهم لا ينظرون إلى الأشياء إلا من جانب واحد ، وقصروا الفلسفة على الفلسفة التي تتعلق

بأنفسهم، فما يهم من الفلسفة عندهم هو الإجابة عن هذا السؤال «كيف أعيش»، ومن محسناتهم التي لاشك فيها أنهم رقوا بالشعور بالواجب، ودعوا إلى سمو النفس فوق سفاسف الحياة.

ومن متأخرى الرواقيين إبكتيتس (Epictetus)، وهو من أكبر معلميهم (٥٠ - ١٣٠ م) وقد كان عبداً رقيقاً، يمحكون أن سيده كان يعذبه يوماً وقد لوى رجله فلم يزد إبكتيتس أن يتسم ويقول في هدوء: «ستكسر رجلي»، فلما كسرت قال في غير جزع: «قلت إنك ستكسر رجلي». وكان من أهم تعاليمه أن أخلقنا وسعادتنا إنما تعتمد على قوة المقاومة، وما نجد في هذه الحياة من آلام ليس إلا تمرينا رياضياً نصل به إلى ضبط النفس والإمساك بزمامها.

لِفُصِّلِ الْثَالِثِ عَشَرُ

الأبيقوريون (The Epicureans)

أسس أبيقور مدرسته قبل أن يؤسس زينو مدرسته بسنة أو سنتين، فسارت المدرستان جنبا إلى جنب متنافستين تنافسا شديدا، على الرغم من أنهما تشاركان في كثير من الموضع.

ولد أبيقور في ساموس سنة ٣٤٢ ق.م. ولما بلغ عامه الثامن عشر انتقل إلى أثينا حيث قضى عاما واحدا، ثم قصد إلى كولوفون، وبقي فيها اثنى عشر عاما لا ينقطع عن الدراسة والبحث، معلما نفسه. فلما أن كانت سنة ٣١٠ أسس مدرسة في ميتيلين (Mitylenes)، ثم نقلها إلى لمبسا كوس (Lampsacus) وأخيرا استقر في أثينا سنة ٣٠٦، وأقام المدرسة في داره وحديقته وأوصى قبل موته أن تخصص المدرسة من بعده. ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرضون على الاستماع لحديثه اسم "فلسفه الحديقة" وقد جمعت بين أفرادها كثيرا من النساء والعبيد، هذا وقد اتصل أبيقور عن طريق الرسائل بأصدقائه في الخارج اتصالا لم يفتر ولم ينقطع، يبادلهم الرأي والنظر. وكان أبيقور ذا شخصية محبوبة، إذ تعلق به تلاميذه

تعلقاً مبعثه الإكثار الذي كاد يصل بهم إلى حد التقديس ، وقد رسخت متراته من نفوسهم رسوحاً لم يذهب به الموت ، بل ازدادوا له بعد موته حباً وإجلالاً ، وقد بقيت مدرسة أبيقور قائمة نحواً من ستة قرون ، وهو الذي وضع أساس مذهبه وأكمله ، فلم يزد معتنقو مذهبه شيئاً ذا قيمة على ما وضعيه هو ، ولا غيروا من آرائه . وقد ألف أبيقور فأفرط في التأليف ، إذ أخرج نحواً من ثلاثة مجلد ، على أن يد الزمان قد عبّثت بمعظمها فلم تبق لنا من ذلك الخضم الراهن إلا قطرات ضئيلة ، ومن أهم كتبه كتاب ”في الطبيعة“ ويقع في سبعة وثلاثين جزءاً ، كذلك وضع ملخصاً لفلسفته في أربع وأربعين قضية أراد بها أن تحفظ عن ظهر قلب ، ولعل ذلك ما عمل على ذيوع آرائه وسيرورة كلماته بين الناس إلى عهد طويل بعد وفاته . وقد كتب نظرية المعرفة في كتاب عنوانه ”القانون“ . أما الأخلاق فأشهر كتبه التي وضعها فيها : ”في الخير والشر“ و ”ما يجب أن تتجنبه“ و ”في أنواع الحياة“ .

الفلسفة الأبيقورية :

نظريّة المعرفة

لئن كان زينو رأس المدرسة الرواقية قد اعتبر الفلسفة سبيلاً تؤدي إلى غاية وراءها ، هي الحياة العملية ، فقد بالغ أبيقور في ذلك

رأى مبالغة عظيمة ، حتى كاد ينبع الأبحاث العلمية والرياضية نبذا تماماً ، فهـى عنده عبـث لا غـاء فـيه ، وليـست تـطابـق الـحقـائق الـواقـعة فـي شـيء ، وـلـم يـقدـر مـن فـروع الـفـلـسـفـة إـلا مـا يـبـحـث فـي الـأـخـلـاق وـمـعـيـارـها الـذـى يـقـاس بـه الـخـيـر وـالـشـر ، أـمـا عـلـم الطـبـيـعـة فـلا يـرـاد لـذـاتـه ، وـلـكـن لـكـى يـقـفـنـا عـلـى أـسـبـاب الـأـحـدـاث الطـبـيـعـية حـتـى لـا تـعـود تـلـقـى فـي نـفـوسـنـا الرـعـب ، وـلـا يـكـون لـلـآـلـهـة تـلـكـ الرـهـبة الـقـدـيمـة ، وـلـا لـلـوـت ذـلـكـ الـأـسـى الـمـعـهـود ؛ وـأـمـا الـبـحـث فـي الطـبـيـعـة الـبـشـرـية فـهـو كـذـلـكـ وـسـيـلـة لـغـاـيـة ، إـذ يـحـلـلـ اـنـا نـفـسـيـة الـأـنـسـان فـنـدـرـكـ رـغـبـاتـه الـحـقـيقـيـة ، فـنـعـلم مـا هـو خـايـقـ بـالـرـغـبـة فـيه ، وـمـا هـو حـقـيقـ بـالـرـغـبـة عـنـه .

على هذا الأساس بحث الأبيقوريون في الطبيعة الإنسانية ، وانتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة إلى الذهن ؟ أساسها أن الأشياء الحزئية التي نصادفها في الحياة والتي تصلنا عن طريق الحواس هي وحدتها الحقيقة ، فكل ما تحوى رءوسنا من أفكار وآراء إن هي إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التي أنبعت إليها من الأشياء الخارجية ، فانطبعت صورها في أذهاننا ، وإذا نفـلـدـرـاـكـ الـحـسـيـ هو وـحـدـه الـمـقـيـاسـ الـذـى نـقـيـسـ بـه الـحـقـائقـ النـظـريـة ، أـمـا الـجـانـبـ الـعـمـلـيـ منـ الـحـيـاةـ فـمـقـيـاسـهـ الشـعـورـ بـالـلـذـةـ وـالـأـلـمـ . وـلـيـسـ مـنـ شـكـ فـيـ أـنـ هـذـاـ الـإـدـرـاـكـ الـحـسـيـ مـقـيـاسـ صـحـيحـ ،

فإن وجد الشك إليه سبيلاً فمعنى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل وذلك مستحيل . لأننا نسير في الحياة وفق ما جاءتلينا بها الحواس من معرفة الظواهر التي نعيش في وسطها ، أما هذا الاعتراض الذي يقام عادة في هذا الصدد من أن الحواس كثيرة ما تزل وتختلط فتنقللينا خطأ ووهما في مكان الحقيقة الواقعة فردود ، لأنك إن أخطأت فليس خطئك راجعاً إلى الصورة التي نقلها إليك الإدراك الحسي ، بل يرجع إلى الحكم الذي وصلت إليه أنت ، فلا ريب في أن الحواس نقلت إليك صورة صحيحة لا غبار عليها ، ولكن قد يصيبها التغير في ذهنك ، فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقة خارجية في حين أنه لا يحق للإنسان أن يقطع بقول في أي صورة ذهنية ، لأنه لا يعلم إن كان لها في الخارج أصل يطابقها أم لا ، وهنا يتربّكاً الأبيقوريون في حيرة فلا يدللوننا على طريقة تمييز بها الصور التي تمثل الواقع من تلك التي أصا بها المسوخ والتشويه فليست تمثل في الخارج شيئاً .

ومن تلك الآثار الذهنية التي تطبعها الحواس على صفحة الذهن لتكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذاكرة ، لأنها تحفظ بالمعلومات الحzinية المتفرقة ، تم تعيدها إلينا عند المعازنة والمقارنة لنصل إلى حكم كلٍّ ، وما دامت هذه الأحكام الكلية مسؤوهاً المدركات الحسية وهذه الأخيرة حق فال الأولى حق كذلك ،

أى يمكن اعتبارها مقياسا للحقيقة كالإدراكات الحسية والشعور سواء بسواء . وهناك شيء رابع هو الخيال ، فيرى أبيقور أنه يتكون مما يكون في النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل ، وإن فالخيال كذلك مقياس صحيح تفاس به الحقيقة . فإن كان الإدراك الحسي ، والشعور باللذة والألم ، والإدراك الكل ، والخيال ، مقاييس للحقيقة لا تخطئ ولا تزل ، فمن أين يحيطنا الخطأ إذن ؟ يجيب أبيقور : إننا نتعرض للخطأ في الرأي عندما نتجاوز ما أتت به الحواس ، فنحاول أن نستنتج منه شيئاً بدون وساطة الحواس ، لأن نصدر حكماً عن المستقبل بناء على الماضي ، أو نرى رأياً في الأسباب الخفية التي تختبئ وراء ظواهر الطبيعة ، ولذا فـأبيقور يحذرنا ألا نعدو في مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العملية التي منشؤها الحواس .

علم الطبيعة

لم يتم أبداً بعلم الطبيعة إلا من ناحية فائدتها في إزالة المخاوف الخرافية من عقل الإنسان ، فهو يقول إن الإنسان قد مليء خوفاً من الله ومن العقاب على أعماله ، ومن الموت بسبب ما قيل عن الحياة بعد الموت – وهذا الخوف أكبر من غص حياة الإنسان ومضيع لسعادته ، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر

عائق يعيق السعادة—ولا وسيلة إلى إزالة هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها الطبيعية، وليس فيه كائنات فوق الطبيعة، والإنسان في هذا العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد، وهو حر الإرادة — عكس ما يقول الرواقيون — ووظيفة الفلسفة أن تعين على تحقيق سعادته في هذا العالم .

كان أبيقور مادياً فلا يرى هناك أرواحاً مجردة ولا شيئاً غير المادة ، وكل الأشياء مكونة من ذرات — كما هو مذهب ديمقريطس — وهذه الذرات عند أبيقور تختلف في شكلها وزنها لا في كيفيةها — والنفس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت ، ويقول إنه لا يصح أن نفكر في آخة ، وهذا يجعلنا سعداء ، ويحررنا من الخوف منها ، وليس الموت شراً ، لأننا إذا متنا فلأنّا ، وإذا كنا فلا موت . وقد أخذ المتنبي هذا المعنى فقال :

والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

ـ فإذا جاء الموت فلا شعور ، لأن الموت نهاية الشعور ، ومن الحكمة ألا تخاف مما نعلم أنه عند ما يحيى لا يشعر . كذلك ذهب أبيقور إلى أنه لا معنى للخوف من الآلهة — وهو لم ينكر وجودها ، بل قد اعترف بها لعد ولكته قال إن لها أشكالاً للإنسان لأن

شكله أجمل شكل في الوجود، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية، وجسمهم يتكون من عنصر كالضوء؛ وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وهم لا يتدخلون في شؤون هذا العالم لأنهم في سعادة ، فلِمَ يزجون بأنفسهم في ضوضاء هذا العالم يحملون عبء حكمه .

إذن فلا خوف من الموت ولا خوف من الآلة، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيداً في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض ، والبحث في هذا وظيفة علم الأخلاق .

الأخلاق

كما أن الذرة كانت أساساً للطبيعة عند أبيقور، كذلك كان الفرد أساساً للأُخلاق . فقد ذهب الأبيقوريون – كما ذهب قبلهم القوريينائيون – إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان ، وهي وحدها الخير . والألم وحده هو الشر الذي يفتر منه الإنسان ويتجنبه ، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها فيما تتحتم عليه من اللذة .

هذا هو أساس نظرية الأخلاق في رأي أبيقور ، وما قاله بعد ذلك إنما هو شرح للذة . ولم يُعِنْ أبيقور باللذة ما عنده القوريينائيون من اللذة الواقية، بل عَنَّ باللذة اللذة بأوسع معاناتها ،

فيصبح أن نرفض لذة عاجلة لأنها تستتبع ألمًا أكبر منها، ويصبح أن تحمل ألمًا عاجلاً لأنه يستتبع لذة أكبر منه.

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر اللذة ماضية، وبأملي في اللذة مستقبلة. وقال إن خير لذة يتطلبه الإنسان هدوء البال وطمأنينة النفس؛ ووافق الرواقين في قولهم إن السعادة تعتمد على نفس الإنسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصدقة، لأن مدرستهم لم تكن مجتذدة في مدرسة بل كانوا - فوق ذلك - أصدقاء.

كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم خير من السعي في تحصيل اللذة، فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية. وقالوا إن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات وسدها، بل إن كثرة الحاجات تجعل من الصعب سدها، وهي تربك الحياة من غير أن تزيد في السعادة خير لنا أن نقلل حاجاتنا جهد الطاقة. وكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسيطة ويبحث تلاميذه على بساطة العيش، ويقول إن البساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها أهم وسائل

السعادة، وأكثر طلبات الانسان وحرصه على الشهرة ليس بضروري بل لا قيمة له — ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أناينين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ . فقد رأيت حثّهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسّن خير من أن يحسن اليك ، واليد العليا خير من اليد السفلية .

ويشترط أبيقور على الحكيم لكي يكون جديراً بهذا الاسم أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته ، حتى لا تدفع به في طريق الضلال ، وكثيراً ما كان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر ، أو بالسماء الصافية المشمسة؛ وهو لا يجيز للانسان تحت أي ظرف من الظروف أن يرضي لنفسه الذل والهوان من كائن من كان ، بل لا يرضاهما من الحياة نفسها ، فان كان لا بد من الذل مع الحياة جاز للانسان أن يطلق الحياة مختاراً .

أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جمِيعاً إنما شرعت لحماية المجتمع من خرق الحق وظلمهم؛ إذ لا يستطيع أن يسلك في حياته طريقة قوية عادلة غير الحكمة ، أما أوساط الناس فلا مندوحة من ردعهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها . ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادئ الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع ، ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون ، وأن نطيعه ما وسعتنا الطاعة والاحترام .

لِفُصْلِ الْرَّابِعِ عَشَرَ

الشكاك أو اللاأدريه (The Sceptics)

الشك كلمة يراد بها المذهب القائل بأن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها ، أو يشك في الوصول إليها ، فهو مذهب هادم للفلسفة ، لأن الفلسفة ليست إلا السعي لمعرفة حقائق هذا الكون – ومذهب الشك هذا ظهر في عصور مختلفة في تاريخ الفلسفة ، فقد رأيناه عند السوفسطائيين ، فقد كان چورچياس – أحد زعماء السوفسطائية – يقول كما سبق : إننا نشك في وجود الأشياء ، وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها – وفي العصور الحديثة كان زعيم الشكاك ”دأيد هيوم“ ، فقد أبان أن وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشري كالعملة والمعلول ، والسبب والمسبب ، والجواهر والعرض ونحو ذلك ، ليست إلا وهمًا وخداعا ، ومن ثم لا تتمكن المعرفة – وبملاحظة تاريخ الفلسفة يتبيّن لنا أن نوع الفلسفة الذي يعتمد على التفكير الذاتي ، أعني تفكير الإنسان في نفسه وعقله فقط يعقبه دائمًا الشك ، ذلك لأن المعرفة هي علاقة بين العقل والشيء الخارجي ، فإذا اقتصر الباحث على النظر إلى عقله ونفسه مهملاً ما في الخارج أدهاه ذلك

إلى إنكار ما في الخارج من حقائق . فالآن لما اقتصر الرواقيون والأبيقوريون على هذا النوع من التفكير النفسي والأخلاقي أسلم ذلك إلى الشك ، فقد انحطت القوى الروحية للأمة ، ومل العقل والنفس من التفكير في ذاتهما ، وفقدا الثقة بأنفسهما ، بخاءهما الشك في إمكان الوصول إلى الحقيقة .

واشتهر من هؤلاء الشراك في ذلك العصر ^(١) بيرو (Pyrrho) وقد ولد سنة ٣٦٠ ق . م . واشترك في الحملة التي سيرها الإسكندر إلى الهند ، ولم يختلف لنا كتبنا نعرف منها آراءه إنما نعرف عنه من تلميذه تيمون (Timon) . ويظهر أن بيرو لم يصل إلى الشك عن طريق البحث الفلسفى العميق في الحقيقة و إمكانها إنما قال به عن طريق أنه وسيلة للسعادة وذريرة لتخفيض ويلات الحياة .

يقول ”بيرو“ إن خير طريق يسلكه الحكيم أن يسائل نفسه هذه الأسئلة الثلاثة : (أولا) ماهي هذه الأشياء التي بين أيدينا وكيف تكونت ؟ (ثانيا) ما علاقتنا بهذه الأشياء ؟ (ثالثا) ماذا يحب أن يكون موقفنا إزاءها ؟ أما السؤال الأول فالإجابة عنه أنا لا نعرفها ، إنما نعرف ظواهرها ، أما حقيقتها الباطنية فنحن

(١) يظهر أنه هو الذى يسميه القسطنطيني في كتابه أخبار الحكام فورون الذي القائل باللهة .

بها جدّ جاهلين ، والشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة لأشخاص مختلفه لهذا كان من المستحيل أن نعرف أى الآراء حق ، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن آراء العقلاء مختلفه كاختلاف آراء العامة ، وكل وجهة نظر يمكن البرهنة على صحتها وتأييدها كنقضها . ورأى مهما كان واضحًا عندي فعكسه واضح عند غيري ومقتنع به اقتناعى ، فما عند كل إنسان رأى لا حقيقة ، وهذه هي العلاقة بيننا وبين الأشياء ، وهو الإجابة عن السؤال الثاني . أما عن السؤال الثالث فيجب أن يكون ”الوقف“ التام فنحن لا نستطيع أن نتأكد من شيء ولو كان تافها ، ومن ثم كان أتباعه يبررون لا يصدرون على الأشياء أحکاما قاطعة ، فهم لا يقولون إن الحق كذا ، وإنما يقولون ”يظهر لنا كذا“ و ”ربما كان كذا“ و ”من المختتم“ و نحو ذلك ؛ وكما قالوا ذلك في الأشياء المادية قالوه في الأخلاق وفي القانون ، وفي الأشياء المعنوية ، فلا شيء في نفسه حق ، ولا شيء في ذاته خير أو شر ، وإنما هو خير في رأي أو رأيك أو حسب القانون والعرف – وإذا عرف العاقل ذلك لم يفضل شيئاً على آخر ، وكانت النتيجة الجمود التام ، وعدم العمل ، فإن أى عمل إنما هو نتيجة التفضيل ، فإذا ذهبت يميناً أو شمالاً فمعنى ذلك أنني أفضل ذلك لغرض ، فإذا انعدم هذا التفضيل انعدم العمل ، وهو ما يرمي إليه بيرو ؛ فالعمل مؤسس على العقيدة

والعقيدة لا تكون ما لم يكن هناك جرم بأن الحق في جانبها وهو ينكر ذلك ، ويرى أن اللذائذ والرغبات يحب أن تبذر وأن يعيش الإنسان في هدوء تام وبعقل مطمئن ، وبنفس هادئة حررت من كل وهم وضلال ، وليس الشقاء في العالم إلا نتيجة عدم الوصول إلى ما يرغب فيه أو فقده إذا كان ، فإذا تحرر العاقل من هذه الرغبات فقد تحرر من الشقاء ، والعاقل يستوى عنده الشيء ونقيضه ، فالصحة أو المرض ، الموت أو الحياة ، والغنى أو الفقر سواء عنده متى عدم الرغبة ، وإذا كان مضطراً في هذا الوجود إلى العمل كان مضطراً أن يخضع للعرف والقانون لاعن اعتقاد بأنهما حق أو مقاييس للخير .



وذاعت نظرية الشراك في هذا العصر واعتنقتها ”أكاديمية أفلاطون“، فقد ظلت مدرسته قرونا يتولاها رؤساء عديدون يسيرون على مارسم أستاذهم الأول ”أفلاطون“؛ فلما رأسها أرسيسيلوس (Arcesilaus) دخلها الشراك، وسميت المدرسة من ذلك الحين ”الأكاديمية الحديثة“، وأظهر ما يميزها معارضتها الشديدة للرواقيين ، فقد اعتقدوا أن الرواقيين سريعاً التصديق بالحقائق من غير أن تدعم بالبرهان ، وقد رد عليهم أرسيسيلوس في نظرتهم في أساس المعرفة التي شرحناها ، وذهب إلى أنه

لأساس المعرفة، وليس هناك مقياس نقيس به الحقيقة لا الحق والاعقل، ومن مؤثر قوله : ”لست أدرى“، ولست أدرى أني لا أدرى“ . ولكن لم تبالغ الأكاديمية الحديثة في الشك كما بالغ بيرو ، فقد ذهبوا الى أن الإنسان يجب أن يعلم ، وإذا لم يكن في الإمكان معرفة الحق فاحتمال الحق وظنه كافيان في المداية الى العمل .

ويعد ”كارنيادس“ (Carneades) أشهر الأكاديمية الشراككة ، وما يمثل رأيه قوله :

(١) لا يمكن البرهنة على شيء لأن النتيجة يجب أن يبرهن عليها بالمقدمات ، والمقدمات تحتاج الى برهان وهذا فيؤدي ذلك الى التسلسل .

(٢) لا يمكن أن نعرف إن كان رأينا في شيء حقاً أو لا لأننا لا نستطيع المقارنة بين الشيء ورأينا ، لأن ذلك يتطلب أن نخرج من عقلنا ، فنحن لا نعرف عن الشيء إلا رأينا فيه ، فكان من المستحيل المقارنة بين الشيء وصورته في ذهنهنا ، لأننا لاندرك إلا الصورة .



وبعد أن حمد مذهب الشك حيناً عاد فظهر في ”الأكاديمية“ واشتهر من الدعاة اليه آينيسيديوس (Aenesedimus) ، وكان

معاصراً لشيشرون . وقد امتاز المتأخرون من الشراك برجوعهم إلى تعاليم پيرو — وقد اشتهر أينيسيديموس بهذا بوضعه للبادئ العشرة التي يبين فيها استحالة المعرفة ، وهي في الحقيقة ليست عشرة وإنما هي اثنان أو ثلاثة صاغها بأشكال مختلفة ، وجعلها عشرة لللوع بعدد العشرة . وهي :

- (١) ان شعور الأحياء وإدراكهم الحسي للأشياء مختلف.
- (٢) الناس يختلفون طبيعياً وعقلياً، وهذا الاختلاف يجعل الأشياء تظاهر أمامهم بمظاهر مختلفة .
- (٣) اختلاف الحواس يسبب اختلاف تأثيرها بالأشياء .
- (٤) إن إدراكاً للأشياء يعتمد على حالتنا العقلية والطبيعية وقت إدراكاً .
- (٥) إن الأشياء تظاهر بمظاهر مختلفة في الأوضاع المختلفة وعلى المسافات المختلفة .
- (٦) إدراكاً الحسي للأشياء ليس إدراكاً مباشراً بل بواسطة . فثلاً نحن ننظر إلى الأشياء وقد توسط بينها وبين حواسنا الهواء .
- (٧) تختلف مظاهر الأشياء باختلاف كميتها ولونها وحركتها ودرجة حرارتها .

(٨) يختلف تأثّرنا بالشيء بمقدار إلفنا وعدم إلفنا له .

(٩) كل ما نزعمه من المعلومات محمول على موضوع ، وكل هذه المحمولات ليست إلا علاقات بين بعض الأشياء وبعض أو بينها وبين أنفسنا ، وليس تخبرنا بحقيقة الأشياء ذاتها .

(١٠) آراء الناس وعمرفهم يختلف باختلاف البلاد .

ويريد أن يصل بهذه القضايا العشر إلى القول بأن العلم بكلّه الأشياء لا يمكن ، لأن ما عندنا من الوسائل لا يمكننا من ذلك

لِفُصْلِ الْخَامِسِ عَشَر

عصر الاختيار (Eclecticism)

لم يكدد الرومان يغزوون مقدونيا وينشرون ألوية النصر على ربواعها، حتى بدأت اليونان عهداً جديداً أخذت تتلاشى فيه مميزات شخصيتها، وتندمج في الأمبراطورية الرومانية اندماجاً، وما أسرع ما أخذت روما واليونان تتبادلان الآراء والأفكار والأساتذة والطلاب؛ فقد ارتحل إلى روما كثير من أساطين العلم والفلسفة في اليونان، كما نزحت أفواج من شباب روما إلى أثينا يتلمسون في مدارسها الفلسفية ما أطفأ غلتهم من فلسفة وعلم. وهكذا لبث تيار الفكر بين البلدين متصلة، فما جاء القرن الأول قبل ميلاد المسيح حتى كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت من نفوس الرومان وأخذت بأهواهم، فأصبحت ضرورة لازمة لا يجوز أن تخloo منها الثقافة العليا. ولما كان اليونان بادئ الأمر هم الأساتذة الذين نقلوا إلى الرومان تعاليمهم فقد استطاعوا بحكم أستاذيتهم أن يطبعوا تلاميذهم بروحهم وميولهم، ولكن لم يمض طويلاً زمن حتى انطبع هؤلاء الأساتذة أنفسهم بالطابع الروماني متأثرين بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، فأخذوا يلأمون بين

أنفسهم وذلك الروح الحديدية، وعلى ذلك تغير لديهم معيار القيم الذي يقدرون به الأشياء، وأصبحت الحياة العملية وحدتها هي المقياس ، فلا يأبهون كثيراً بالقيمة العلمية لذاتها إن لم تكن وسيلة إلى الحياة العملية .

استعرض الرومان مذاهب اليونان الفلسفية ، لا يتعصبون لواحد دون الآخر ، بلأخذوا يتخرون من كل مذهب ما يتافق وروحهم ، فطفقوا يمحون من المدارس الفلسفية أوجه الخلاف ، ويستخلصون منها جمياً وجه الشبه بينها ، فيكون هو مذهبهم ، وخصوصاً ما اتصل بالحياة العملية بسبب قريب أو بعيد .

وإذن فقد وقف الرومان من الفلسفة موقف الاختيار دون أن يدفعوا بها إلى الأمام خطوة جديدة ، وهكذا انقضى الزمن بين المذاهب التي أشرنا إليها – من روائية وأبيقورية وشك – وبين ظهور الأفلاطونية الحديثة في تحجر هذه المذاهب وركودها ، فلا نظريات جديدة ولا قضايا مبتكرة ، وتقارب المذاهب المختلفة ، وأصبحت الخلافات بين المذاهب خلافات ناعمة ، وصاروا أميل إلى الراحة والحمدود – بل أصبحنا نرى أتباع مدرسة الأكاديمية الشكاركة تعلم مبادئ الرواقين ، والرواقيين يعلمون مبادئ هذه الأكاديمية وهكذا – ولم يحافظ الأبيقوريون على تعاليمهم .

ولقد كانت الإسكندرية مكاناً طبيعياً تلقي عنده تلك المذاهب جميعاً، وذلك لموقعها بين الشرق والغرب، فما يقتضي أن تكون حلقة بين الطرفين، فهناك امتنجت الآراء والمذاهب، وفي ذلك يقول «انج» (Inge) : «تقابل الشرق والغرب في شوارعها (الإسكندرية) وفي قاعات الدرس بها وفي معابدها، وفيها اصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية» . وأبرز ما شرح في الإسكندرية من مذاهب هي الفيثاغورية والأفلاطونية، ومذهب أرسطو في الصورة والهيولي، ومذهب المدرسة الأورافية في الزهد . ووجه الشبه بين هذه المذاهب جميعاً هو تفريقها بين الروح والمادة، وجعلهما عنصرين متباينين، واتخاذها مثلاً تكون أمام الإله نماذج يصور الخلق على غرارها؛ هكذا قال أفلاطون، وهكذا قالت المدرسة الفيثاغورية الحديثة في الأعداد، إذ نظروا إلى الأعداد فاعتبروها نماذج مثالية صيغ على نسقها العالم، وهكذا قال أرسطو إذ ذهب إلى أن الهيولي (أى المادة) تنزع إلى الصورة . ففي كل هذه المذاهب ترى عنصراً مشتركاً هو وجود نماذج جاءت الطبيعة على منهاها، مهما اختلفت في شرح هذه النماذج .

أخذت الإسكندرية هذا وأضافت إليه ما ذهبت إليه الفيثاغورية الحديثة من أن «الكشف» هو الوسيلة إلى المعرفة،

فالبصيرة فوق العقل، وبهذا انفسح الطريق للنزعة الصوفية التي حاولت التخلص من ظلام الشك الذي ساد في الناس حيناً من الدهر، فإن كان العقل قد عجز عن الوصول إلى الحقيقة وأدى بالانسان إلى حيرة الشك فليلماجاً هذا الانسان إلى كشف البصيرة لعلها تكون له هادياً .

فيلو (Philo)

ونستطيع أن نضرب بهذا الفيلسوف « فيلو » مثلاً لذلك الضرب من التفكير، فقد ولد في سنة ٢٥٠ ق.م من أسرة نبيلة في الإسكندرية وكان يهودياً، ومات سنة ٥٠ بعد الميلاد، فكان يؤمن بالوحى حسب ما جاءت به التوراة، كما كان يؤمن بتعاليم الفلسفة اليونانية . وكان يرى أن الفلسفة اليونانية وحي عميق غامض لبيان الحقائق؛ على حين أن الكتاب الإلهي المقدس وحي واضح جلى لبيان ما في هذا الكون من حق؛ وكان يرى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التعاليم العربية، وأن أفلاطون وأرسطو أخذوا تعاليمهما من موسى ومن التوراة؛ ومن هنا نشأ ما لها من حكمة – وفيلو هو المسئول عن خلط التعاليم الفلسفية بالوحى والإلهام الشرقي .

كان فيلو يعلم أن الله – وهو الذى لا يحدُه حد – يحب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، وليس هناك لفظ ولا فكر يستطيع

أن يساير أبديته ، وليس يمكن للتفكير أن يدرك كنهه ، وهو فوق أن تدركه العقول ، وليست تصل نفس الإنسان إلى الله عن طريق العقل والتفكير ، ولكن عن طريق رياضة النفس والكشف ، ولا يستطيع الله أن يدبر هذا العالم مباشرة لأن هذا العالم مادى محدود ، إنما الله كائنات روحانية هم سفراء الله يعملون في هذا العالم ما يريد الله ، ويخلقون ويحكمون ، وعلاقة الله بالملائكة وعلاقة الملائكة بالعالم علاقة ابشقاق كأشعة الضوء تنبثق من مركز ساطع ، ويقل ضوء الأشعة كلما بعدت عن المركز . وهذا النوع من الكلام يمثل لنا ما في كلام فيلوب من تصوف وبعد عن منحى التفكير الذى كان عند اليونان .

لِفْصِلِ السَّابِعِ عَشَرَ Neoplatonism الأفلاطونية الحديثة (The New Platonists)

يختلف مؤرخو الفلسفة في عدّ الأفلاطونية الحديثة فلسفة يونانية، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون على بعد الزمان بين العهدين، ولأن مؤسساً و هو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعاً يونانياً بحتاً بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، وكان مركزها في الإسكندرية لا في اليونان، وكانت الإسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب . والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت في أحضان النصرانية وفي تربتها ، وهي تناهض الوثنية اليونانية، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست نصرانية ، بل هي عدوة النصرانية ، وقد حافظت على الروح الوثنى في البيئة المسيحية ، وترى فيها الروح اليوناني ظاهراً ، والثقافة اليونانية سائدة ، فأولى أن تعد فلسفة يونانية .

في العصور الأولى للسيج ظهر في الإسكندرية مذهب

الأفلاطونية الحديثة ، وقد سُمِيَّ بهذا الاسم لأنَّه ولِيد تعاليم أفلاطون ، ولكنه ولِيد غير شرعي لأنَّه لم يحافظ على كثير من أُسس أفلاطون ، فبني فلسفة أفلاطون رأيه في المُثُل ، وقد ملا فلسفته بضروب من الخيالات وأحاطتها بكثير من الغموض ، فأخذت الأفلاطونية الحديثة هذه الخيالات والأساطير التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة ونحو ذلك على أنها حقائق ، ومن جتها منزجاً تماماً بإلهام الشرق وأحلامه .

ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) ، كان أول أمره حمالاً ، وقد ولد من أبوين نصرانيين ، ولكنه اعتنق الدين اليوناني القديم ، وهو أول المعلمين الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون ومات سنة ٢٤٢ م ، ولم يؤثر عنه أي كتاب .

وأكبر مؤيديه والمتصررين لمذهبة تلميذه أفلاطين ، وربما عد مؤسس المذهب . وقد ولد سنة ٢٠٥ م في ليكو بوليس (أسيوط) ولكن لم تعرف بالضبط جنسيته ، وتعلم في الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة ، ثم سافر مع الحملة التي جهزها الامبراطور جورديان لمحاربة الفرس ، رجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية من أصولها . وفي سنة ٢٤٥ قصد إلى روما حيث استقر بها ، وأسس مدرسته التي قام عليها

حتى مات في كامبانيا سنة ٢٧٠ م، والعرب لم تعرف كثيرا عنه ولكن تعرف مذهبـه وتطلق عليه مذهب الإسكندرانيـن ، ويطلق عليه الشهـرستـانـي ”الشـيخ اليـونـانـي“ وقد أـلـف ~~أـلـفـونـ~~ كـتـباـ كـثـيرـاـ حـفـظـتـ عـنـهـ ، ويـطـلـقـ عـلـيـهاـ عـادـةـ اـسـمـ التـاسـوـعـاتـ (Enneads) وـتـفـرـعـ مـذـهـبـهـ إـلـىـ فـرـوعـ كـثـيرـ ، فـكـانـ مـنـهـ فـرعـ في الإـسـكـنـدـرـيـةـ ، وـفـرعـ في الشـامـ ، وـفـرعـ في أـئـيـنـاـ . ولـقـدـ كـانـ أـفـلـوطـينـ في حـيـاتـهـ مـحـبـاـ إـلـىـ النـفـوسـ مـقـرـباـ مـنـ العـظـاءـ ، فـكـانـ الإـمـبـاطـورـ جـالـينـوسـ يـنـزلـهـ مـنـ نـفـسـهـ مـنـزـلـةـ سـامـيـةـ وـيـقـدـرـهـ أـعـظـمـ التـقـدـيرـ ، حتـىـ قـيلـ إـنـهـ اـعـتـرـمـ أـنـ يـقـطـعـهـ مـنـطـقـهـ كـامـبـانـيـاـ لـيـقـيمـ عـلـيـهاـ مـدـيـنـةـ فـاضـلـةـ تـحـكـمـ عـلـىـ مـشـالـ ماـ اـرـتـأـيـ أـفـلـاطـونـ فـيـ الدـوـلـةـ . هـذـاـ وـقـدـ عـهـدـ إـلـيـهـ فـرـيقـ كـبـيرـ مـنـ عـلـيـهـ الـقـومـ بـالـقـيـامـ عـلـىـ تـرـبـيـةـ أـولـادـهـ ، فـضـلـاـ عـنـ أـفـوـاجـ الشـبـانـ التـيـ كـانـتـ تـؤـمـ بـيـتـهـ وـتـحـضـرـ مـجـلسـهـ ، وـيـقـالـ إـنـهـ قـدـ كـانـ لـأـفـلـوطـينـ بـصـيـرـةـ نـافـذـةـ فـيـ الطـبـائـعـ الـبـشـرـيـةـ حتـىـ اـسـطـاعـ أـنـ يـتـبـأـ لـكـثـيرـ مـنـ الـأـطـفالـ الـذـينـ كـانـ يـتـعـهـدـ تـرـبـيـتـهـمـ بـمـسـتـقـبـلـهـ إـمـاـ فـشـلـأـوـ نـجـاحـ . وـلـمـ يـدـأـ أـفـلـوطـينـ فـيـ كـاتـابـةـ مـاـ كـتـبـ إـلـاـ وـهـوـ فـيـ سـنـ الثـامـنـةـ وـالـأـرـبعـينـ ، بـعـدـ أـنـ أـكـلـ فـلـسـفـتهـ . أـمـاـ حـيـاتـهـ الشـخـصـيـةـ فـبـنـيـتـ عـلـىـ الزـهـدـ وـالتـقـشـفـ لـتـطـهـيرـ الرـوـحـ مـنـ أـدـرـانـ الـجـسـدـ ، فـلـمـ يـكـنـ يـنـعـمـ بـالـنـوـمـ إـلـاـ بـقـدـرـ مـاـ تـضـطـرـهـ إـلـيـهـ الـحـاجـةـ اـضـطـرـارـاـ ، وـلـمـ يـكـنـ يـبـيـعـ لـنـفـسـهـ مـنـ الـطـعـامـ إـلـاـ مـاـ يـقـيمـ

أوده، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم . وما يذكر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصوّره بحجّة أن المصور لا يزيد بصورته على أن يثبت «ظلاً اظل» . وقد تنازل عن كل ثروة ، وفك رقاب من كان يملك من رقيق ، وكان يصوم يوماً بعد يوم ، وحاول أن يتصل بالله، وقالوا إنه ظفر بذلك أربع مرات .

يقول هذا المذهب إن هذا العالم كثير الظواهر دائم التغيير ، وهو لم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا الذي صدر عنه العالم «واحد» غير متعدد؟ لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار، لا يحده حد، وهو أزلٌ أبدٌ قائم بنفسه ، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني؛ خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائماً بنفسه على خلقه، ليس ذاتاً وليس صفة، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شيء عن إرادته ، هو علة العلل ولا علة له ، وهو في كل مكان ولا مكان له . ولما كان الشبه منقطعًا بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سابقة ، فهو ليس مادة ، وهو ليس حركة وليس سكونا ، وليس هو في زمان ولا مكان ، وليس صفة لأنها سابق لكل الصفات ، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته ، وبعبارة أخرى لكان ذلك تحديداً له ، وهو لا نهائى لا تتحده الحدود ، فلسنا نعلم عن طبيعة الله

شيئاً إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء، ولأن الله فوق العالم ولأنه غير محدود لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة ، وإلا لاضطر إلى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه لا يتزل إلى مستواه ، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد ، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم ، لأن الخلق عمل ، أو إنشاء شيء لم يكن ، وذلك يستدعي التغيير في ذات الله ، والله لا يتغير — يقول أفلوطين إن الله علة العالم ، ويقول من ناحية أخرى : إن الله فوق العالم ، ولا يمكن أن يتصل به أى اتصال . هذان قولان متناقضان ، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ العالم عن الله؟ بل أفلوطين في الإجابة عن هذا إلى الشعر والاستعارة والتثليل . يقول إن تفكير الله في نفسه وكله نشأ عنه فيض ، وهذا الفيض صار هو العالم ، وكما يبعث اللهيب ضوءاً والثلج برداً كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم — وبذلك خرج أفلوطين من المأزق المنطقى بعبارات شعرية . وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله ابتدأاً طبيعياً بحكم الضرورة ، ولكن ليس في هذه الضرورة أى معنى من معانى الاضطرار والإلزام ، وليس في الخلق معنى الحدوث وليس يقتضي تغيراً في الله . ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول — الله — فهو يميل بفطرته إلى العودة إلى أصله ومبنته الذي كان صدر عنه ، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه .

أما ذلك المصدر الأول فستقر في نفسه مكتف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء؛ وهذه الكائنات التي صدرت عن الله تكون سلماً نازلاً من درجات الكمال، فكل شيء أقل كمالاً مما فوقه، ويستمر التناقص في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر السلم انعداماً تاماً، حيث يتلاشى النور في الظلام.

وأول شيء انبثق من «الواحد» هو العقل، وهذا العقل له وظيفتان : وظيفة التفكير في الله ، ووظيفة التفكير في نفسه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئاً من خصائص المثال الذي شرحه أفلاطون .

من هذا العقل انبثقت نفس العالم ، وهي ليست مجسدة ولا قابلة للقسمة، ولهذه النفس ميلان فتميل علواً إلى «الواحد» وتميل سفلاً إلى عالم الطبيعة ، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التي تسكن هذا العالم . فنفس العالم – كالعقل – تنتهي إلى العالم الإلهي الروحاني الذي يقع فوق الحسن ، وهي تعيش عيشة خالدة لا تحددها حدود الزمن؛ إلا أنها دون العقل درجة، فهى تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود هذا العالم المحسوس ، ولو أنها ليست جثمانية في ذاتها إلا أنها تمثل إلى الأشياء الجثمانية فتنظر إليها، وهي تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من

جهة أخرى وسيطاً تنقل العقل والأسباب التي تبدأ من العقل
فتوصلها إلى الأشياء .

من هذه النفس الأولى – أو نفس العالم – خرجت نفس
ثانية أسمتها أفلوطين بالطبيعة ، وهذه النفس الثانية هي التي تشرك
وحدها مع العالم المادي كـ تـمـتـزـجـ نـفـوسـنـاـ مع جـسـوـمـنـاـ ، وـهـذـهـ
النفس الأخيرة – التي هي عبارة عن النفوس الحزئية الموزعة
على الكائنات – هي أدنى مراتب العالم الروحاني ، والخطوة التي
تليها مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكمال .
ويقول أفلوطون إن انتراق النفوس الحزئية عن نفس العالم هو
كان ينراق الضوء من مركزه ، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى
يصير ظلاماً ، وهذا الظلام التام الذي انحسرت عنه ضوء النفس
هو المادة ، فالمادة ضوء سلبي . وهكذا يصبح أفلوطين في خيالاته
الشعرية .

يقول إن المادة هي مصدر التعـدـ ، وهي سبب الشرور
لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو
الشر ، وإذا فـلـمـادـةـ هيـ منـشـأـ الشـرـورـ جـمـيعـاـ . وـغـاـيـةـ الحـيـاةـ
التحترـ منـ رـبـقـةـ المـادـةـ . وـأـقـلـ خـطـوـةـ لـذـلـكـ التـحـتـرـ منـ سـلـطـةـ
الجسمـ وـالـحوـاسـ ، وـعـنـ هـذـاـ تـنـشـأـ الفـضـائـلـ العـادـيـةـ وـالـخـطـوـةـ
الـثـانـيـةـ الـفـكـرـ وـالـتـفـلـسـفـ . وـالـخـطـوـةـ الثـالـثـةـ أـنـ تـسـمـوـ النـفـسـ فوقـ

التفكير وتصـل إلى «اللقاء» أو المعرفة أو العلم اللدنـي . وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة – وهي أنه يذوب في الله، وذلك باهـيام والذهـول والغيـوبـة والوـجـد – عند ذلك تحـدـ النفس بالله ، ولا يقال في هذه الـدرـجة إنـه يـفـكـرـ في الله ولا يـنـظـرـ إلى الله لأنـ كلـ هـذـهـ العـبـاراتـ تـدـلـ عـلـىـ الـانـفـصالـ أوـ وـجـودـ شـيـئـينـ . إنـماـ يـتـحدـ بالـلـهـ وـيـكـونـ هوـ وـهـوـ وـحـدـهـ . وـتـصـلـ النـفـوسـ الـبـشـرـيةـ الـراـقـيـةـ إـلـىـ هـذـهـ الـدـرـجـةـ فـيـ لـحظـاتـ مـنـ الـحـيـاةـ ، ثمـ تـعـودـ إـلـىـ حـالـتـهاـ الـبـشـرـيـةـ الـعـادـيـةـ . وـقـدـ ذـكـرـ أـفـلـوطـينـ أنـه سـمـاـ إـلـىـ هـذـهـ الـدـرـجـةـ وـذـاقـ لـذـةـ الـاتـحادـ وـأـدـرـكـ سـاعـاتـ التـجـلـيـ بـضـعـ مـرـاتـ فـيـ حـيـاتـهـ يـقـالـ إـنـهاـ أـرـبعـ .

وـقدـ جاءـ بـعـدـ أـفـلـوطـينـ فـلـاسـفـةـ اـسـتـمـرـواـ يـرـقـونـ هـذـاـ المـذـهـبـ وـيـعـدـلـونـهـ ، مـنـ أـشـهـرـهـ فـورـفـوريـوسـ (Pheorphyry) وـيـامـبـليـكـوسـ (Syrianus) وـسـرـيـانـوسـ (Iamblicus) .

وـقـدـ كـانـ مـنـ أـسـبـابـ وـجـودـ مـذـهـبـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ الـحـدـيـثـةـ اـنـتـشـارـ مـذـهـبـ الشـكـ . فـاـذاـ أـيـقـنـ الـعـقـلـ أـنـهـ لـاـ يـسـتـطـعـ الـوصـولـ إـلـىـ الـحـقـ بـتـفـكـيرـهـ وـبـحـثـهـ حـاـوـلـ أـنـ يـعـرـفـهـ بـكـشـفـهـ وـلـقـاتـهـ ، يـئـسـ الـعـقـلـ مـنـ نـفـسـهـ فـلـجـأـ إـلـىـ الـكـشـفـ وـالـإـلـهـامـ ، وـرـأـيـ أـنـ التـفـكـيرـ الـمـنـطـقـ لمـ يـفـدـهـ فـأـمـلـ أـنـ يـفـيـدـهـ السـكـرـ الـرـوـحـيـ .

وكان هذا المذهب يميل أقل أمره الى البحث مشوبا بالإلهام، ثم غرق في الإلهامات، ونفذ منها الى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات، والاعتناء بالسحر، والتصرف بالأسماء والطلاسم والتنجيم والدعوات والعزائم ونحو ذلك .

وطبيعي أن تنتهي عند ذلك الفلسفة لأن الفاسفة إنما أ始建ت على العقل ولا يمكن أن تقبل شيئا فوق العقل، فما ذهبت اليه الأفلاطونية الحديثة من وضع اللقانة والغيبوبة والوجود والإلهام فوق العقل يخالف الفلسفة في أساسها – وهذا النوع أعني نوع إدراك الحق عن طريق الإلهام والوجود واللقانة أقرب الى النطريين منه الى النطط الفلسفى – عند ذلك نحمدت الفلسفة ، وظلت خامدة يقتصر المشغلون بها على تقليل الآراء الفلسفية القديمة وتلوينها حسب ما يحيط بهم من ظروف الى أن جاء عصر ”النهاية“ فحيث الفلسفة من جديد، وأ始建ت أنواع من الفلسفة الجديدة ووضعت للبحث أنماط جديدة سنعرض لها فيما بعد إن شاء الله .

قاموس الأعلام

(١)

ابكتينس (Epictetus) : ٢٩٥ — ٢٨٠

ابن أبي أصيبيعة : ٢٧ هامش ٣٥ هامش .

ابن خلدون : ٢١٩

ابن سينا : ١٦٤ هامش .

أبيقور : ٢٩٦ — ٢٩٧ — ٣٠٠ إلى ٣٠٤

أحمد لطفي السيد : ١٢٦ هامش .

إربيليس (Herpyllis) :

إردمان (Erdmann) : ٨٣

أرستوفان (Aristophanes) : ١٢٩ — ١١٢

أرستون : ٢٨٢

أرسطوبس (Aristippus) ١٣٤

أرسطو (أرسططاليس) (Aristotle) : ٨٣ — ٧٩ — ٢٠ — ١٩ — ١٦ —

١٨٦ — ١٥٨ — ١٢٨ — ١٢٦ — ١٠٦ — ٨٤ —

— إلى ٢٤٢ — ٢٣٥ إلى ٢٣٢ — ٢٣٢ — ٢١١ —

— ٢٨٣ — ٢٨٢ — ٢٨١ — ٢٧٧ إلى ٢٦٥ — ٢٦٣ — ٢٦٢

— ٣١٨ — ٣١٥ — ٣١٣ — ٢٩١ — ٢٩٠

أرسيسيلوس (Arcesilaus) ٣٠٨ :

أفلاطون (Plato) : ٨٤ — ٧٩ — ٤٩ — ٤٤ — ١٩ — ١٦ — ١٤ —

— ١٣٧ — ١٢٨ — ١١٤ — ١٠٨ — ١٠٦ — ١٠٠ — ٨٥ —

— ٣٨ — ٣٩ إلى ٣٦ — ١٥٠ — ١٥٣ إلى ١٤٨ — ١٥٦ —

١٦٦ — ١٦١ إلى ١٦٤ — ١٦٤ هامش — ١٦٥ — ١٦٦ — ١٥٩

هامش ١٦٧ — ١٦٨ — ١٧٧ إلى ١٧٩ — ١٨٣ إلى ١٨٥

— ٢٠٠ — ١٩٨ — ١٩٧ — ١٩٦ — ١٩٤ — ١٨٨ — ١٨٦
 — ٢٢٣ — ٢٢٣ — ٢٢٢ — ٢٢١ — ٢١٧ — ٢١٥ — ٢٠٢
 — ٢٥٩ — ٢٥٧ — ٢٥٦ — ٢٥٥ — ٢٤٩ — ٢٤٢ — ٢٤١
 — ٢٧١ — ٢٧٠ — ٢٦٩ — ٢٦٧ — ٢٦٦ — ٢٦٥ — ٢٦٠
 ٢٩٠ — ٢٨٦ — ٢٨٣ — ٢٨١ — ٢٧٩ — ٢٧٥ — ٢٧٤ — ٢٧٣
 ٣١٩ — ٣١٨ — ٣١٥ — ٣١٣ — ٣٠٨ —
 أفلوطين : ٣١٧ — ٣١٩ — ٣٢١ — ٣٢٢ — ٣٢٣ — ٣٢٤
 إقليدس الميغاري (Euclid) : ١٤٥ — ١٤٠ — ١٣٥ — ٢٩
 إكزوفونس (Xenophanes) : ٩٢ — ٥٣ — ٤١ — ٤٠ — ٣٩ — ٣٨
 إكزوفون : ٢٧٩
 الاسكندر : ٢١٢ — ٢١٣ — ٢١٤ — ٢١٣ — ٣٠٦ — ٢١٤
 إمبديليس (Empedocles) : ٧٠ — ٦٩ — ٦٦ إلى ٦٢ — ٤٤ — ٤٢
 ٢٦٥ — ٨٢ — ٨٠ — ٧٩ — ٧٢ — ٧١ —
 آمتساس (ملك مقدونيا) : ٢١٢
 أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) : ٣١٨
 أناكسجوراس (Anaxagoras) : ٧٨ — ٧٥ — ٦٩ — ٦٤ — ٥
 — ٨٨ — ٨٧ — ٨٦ — ٨٥ — ٨٤ — ٨٣ — ٨٢ — ٨٠ — ٧٩
 ٩٠
 آنتستينس (Antisthenes) : ٢٨١ — ١٣٣ — ١٣٢
 إنجه (Inge) : ٣١٣
 أندرونيكيوس (Andronicus) : ٢٢٠
 أنكسندر (Anaxemander) : ١٧ هامش — ٢٣ — ٢٢ — ٢٢ — ١٩
 ١٠١ — ٢٥ — ٢٤
 آنكسيمينس (Anaximenes) : ٢٤ — ٢٣ — ٢٢ — ١٩ — ١٧ هامش
 ٦٦ — ٦٤ — ٣٣ — ٢٦ — ٢٥ —
 آنيتس (Anytus) : ١١٢ — ١١٠

انيسيريس (Anniceris) : ١٤٠

أورفيوس (Orpheus) : ٣٠

ايسكيلوبوس (Eskibolabios) : ١١٧

اينيسيديموس (Aenesidemus) : ٣١٠ - ٣٠٩

(ب)

بارمنيدس (Parmenides) : ٤٨ - ٤٤ - ٤٣ - ٤١ - ٤٠ - ٣٨

- ١٣٦ - ٩٨ - ٧٠ - ٦٥ - ٦٤ - ٦٣ - ٥٥ - ٥٣

٢٠٤ - ١٦٠ - ١٥٩ - ١٤٠

بركليس (Pericles) : ١١٤ - ٧٩ - ٧٨

برقسانس (Proxenus) : ٢١٢

بروتاجوراس (Protagoras) : ١٠٣ - ١٠٢ - ٩٧ - ٩٦ - ٩٣

١٥٠ - ١٤٠

پروديكوس (Prodicus) : ٩٣

بنتم : ١٧٣

بولس (Polus) : ٩٩

بوليكراطس : ٢٨

بوليمو الأكادي (Polemo) : ٢٧٨

بيرنست (Burnet) : ٨٤

بيرو : ٣١٠ - ٣٠٩ - ٣٠٧ - ٣٠٦

(ت)

تولستوي : ١٨١

تيمون (Timon) : ٣٠٦

(ث)

ثراسيماكوس الأفلاطوني (Thrasymachus) : ١٨٤ - ١٨٣ - ٩٩ - ١٨٤

١٨٥

(ج)

جاليلو : ١٥

جالينوس : ٣١٩

جورجياس (Gorgias) : ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٩ - ٩٩
الأمبراطور جورديان : ٣١٨

(خ)

خلسيس (Chalcis) : ٢١٤

(د)

دارون : ٢٤ - ٢٣٧ - ٢٤٥

دانيل أو كونل (Daniel o'Connel) : ١٩٢

ديورانت (Durant) : ٢٠٣ هامش

ديمكريطس (Democritus) : ٤٤ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٢ - ٧٢
٧٣ - ٧٥ - ٧٦ - ٨٢ - ٩٢

ديوجنليس (Diogenes) : ١٣٢ - ٢٨١ - ٢٩٣

ديونسيوس الكبير (Dionysius) : ١٤٠

ديونسيوس الصغير : ١٤٣ - ١٤٢

(ر)

رسكن : ١٨١

(ز)

زيل (Zeller) : ٨٣

زينو الإبلي (Zeno) : ٤٤ - ٤٨ - ٥٠ - ٩٨ - ٢٩٨ - ٢٩٨ هامش .

زينو الرواق : ٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٨ - ٢٨٢ - ٢٨٢ هامش -

٢٩٣ - ٢٩٦ - ٢٩٧

زيوس (Zeus) : ٢٨٨

(س)

ساتھیر : ١٢٥

سبسر : ٧ - ٢٤٧ - ٢٤٦ - ٢٤٥ - ٢٤٤

سيسيبوس (Speusippus) : ٢١٣

ستلبو المغارى (Stilpo) : ٢٧٨

سريانوس (Syrianus) : ٣٢٤

سocrates (Sokrates) : ١٦ - ١٠٠ - ٧٩ - ٥٤ - ٢٢ - ١٦

- ١٤١ إلى ١٣٩ - ١٣٧ - ١٢٢ - ١٢٠ إلى ١٠٧ - ١٠٥

- ١٥٩ - ١٥٨ - ١٥٣ - ١٥٢ - ١٤٧ - ١٤٣

- ١٨٦ - ١٨٥ - ١٨٤ - ١٨٣ - ١٧٥ - ١٧٠ - ٢٠٤

- ٢٧٩ - ٢٨١ - ٢٥٤ - ٢٥٢ - ٢٩٣

سocrates الصغير : ١٥٩

سيفالوس (Ciphalus) : ١٨٤ - ١٨٣

سينيكا : ٢٨٠

(ش)

شريفون (Chairephon) : ١٠٨

الشهرستاني : ٣١٩ هامش ٢٧

الشيخ اليوناني : ٣١٩

شيشرون : ٣١٠ - ٢٨٠

(ط)

طاليس الملطي (Thales) : ١٧ هامش - ١٩ - ٢٠ - ٢١

هامش - ٦٤ - ٣٣ - ٢٥ - ٢٤ - ٢٣ - ٢٢ - ١٠١

(ف)

فستياس : ٢١٣

فورفوريوس (Porphyry) : ٣٢٤

فورون اللذى : ٣٠٦ هامش .
 فيثاغورس (Pythagoras) : ١٥ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٥ هامش
 ٤١ - ٦٢ - ٥٣
 فيلبيس المقدوني : ٢١٤ - ٢١٣ - ٢١٢
 فيليو (Philo) : ٣١٥

(ق)

القططى : ١٤١ هامش ١٤٤ هامش - ٣٠٦ هامش .

(ك)

كارنيادس (Carneades) : ٣٠٩

كانت : ٤٨ - ٤٩ - ١٦٩

كبار : ١٥

كراتس الكلبى (Crates) : ٢٧٨ - ٢٨١

كرياتيلوس (Cratylus) : ١٣٩

كريتو (Crito) : ١١٤ إلى ١١٧

كريسبس (Chrysippus) : ٢٧٩ - ٢٨٠

كلينيسيس (Cleanthes) : ٢٧٩

كوربرنيكس : ٣٦ - ١٥

(ل)

ليكون (Lycon) : ١١٢

ليوبس (Leucippus) : ٦٩ - ٧٠ - ٧٢ - ٧٣

(م)

الامبراطور ماركس أورليوس : ٢٨٠

مل (جون استيوارت) (Mill) : ١٧٣ - ١٧٤ - ٢٢٥

موسى : ٣١٥

ميليتيس (Melitus) : ١١٢

(ن)

نيتش : ٢٦٢

نيقوماخوس (Nicomachus) : ٢١٢ - ٢١٣

نيوتون : ١٥

(هـ)

هيبياوس (Hippias) : ٩٣

Hegel : ٤٩ - ٢٦٧

هسيود (Hesiod) : ٣٩ - ٥٤

هرقلطيتس (Heracletus) : ٢٢ - ٥٣ - ٥٩ إلى ١٣٧ - ٧٠ - ١٠٨

- ٢٨٦ - ٢٨٢ - ٢٦٨ - ٢٠٤ - ١٣٧

هرمياس (Hermias) : ٢١٣

هومر (Homer) : ٣٩ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٩

هيومن (دافيد) : ٣٠٥

هيريلوس (Herrilus) : ٢٨٢

(يـ)

يامبليكوس (Iamblicus) : ٢٢٤

يوريبيدس (Euripides) : ٧٨

البلدان والأمكنة ونحوهما

(١)

أبدراء (Abdera) : ٩٥ - ٦٩

أترنيوس (Atarneus) : ٢١٣

أثينا : ٨ - ٧٨ - ٩٦ - ٩٥ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩

- ١٤٤ - ١٤٣ - ١٤٢ - ١٤٠ - ١٣٨ - ١٣٤ - ١٤٤ - ١٠٩

- ٢٩٦ - ٢٨٠ - ٢٧٨ - ٢١٤ - ٢١٣ - ٢١٢ - ١٤٦

٣١٩ - ٣١٢

أسبطه : ١٣٨

أسطاغيرا (Stagirus) : ٢١٢

آسيا الصغرى : ١٦ - ١٧ - ٧٨ - ٥٣ - ٧٩

أسيوط : ٣١٨

أفريقيا (شمالها) : ١٣٤ - ١٦

أفسوس : ١٧ هامش - ٥٣ - ٥٤

أقازاما : ١٤١ هامش

أكاديمس : ١٤١

أكادية : ١٤١ - ١٤٣ - ١٤٦ - ٢١٣ - ٢٨٠

الأكادية الحديثة : ٣٠٩ - ٣٠٨

أكادية أفلاطون : ٣٠٨ - ٢١٢

الأكروبوليس : ١٠٦

الأسكندرية : ٣١٩ - ٣١٧ - ٣١٥

إنجلترا : ١٠٢

إيطاليا : ١٤٠

إيطاليا (جنوبها) : ١٦ - ٢٨ - ٣٧ - ٥٥

بحر إيجه : ١٧ هامش

إيليا (Elea) : ٣٧ - ٣٧ هامش - ٤١ - ٤٤ - ٥٠

(ب)

بابل : ٦٩ - ٢١٤

بليوبونسيا : ١٧ هامش ١٢٨

(ت)

تراتيما : ٦٩

(د)

معبد دلفي (Delphy) ١٠٨ - ١١٨

(ر)

روما : ٢٨٠ - ٣١٢ - ٣١٨

(س)

ساموس (ساميا) : ١٧ هامش - ٢٧ - ٢٨ هامش - ٢٨ - ٢٩٦

سرقوسيا : ١٤٠ - ١٤١

سيتيوم (Citium) : ٢٧٨

(ش)

الشام : ٣١٩

(ص)

চقلية : ١٤٢ - ١٤٠ - ٩٦ - ٦٢ - ١٦

الصين : ١٥

(ف)

فارس : ١٥

فرنسا : ١٠٢

(ق)

قرص : ٢٧٨

قورينا : ١٤٠ - ١٣٤

(ك)

كامانيا : ٣١٩

كروتونا (Crotona) : ٢٨ - ٢٩

كلازوميني (Clazomenea) : ٧٨

كافوف : ٣٨ - ٢٩٦

(J)

لامپساکوس (Lampsacus) — ۷۹—۲۹۶ :

٢٠٤ : (Lyceum) لوقيون

لیوکو بولپس : ۳۱۸

(۱)

١٤٠ - ٧٩ - ٢٨ - ١٥ : ر - م

مقدونيا : ۲۱۲ - ۳۱۲

٢٣ - ١٧ - ١٧ : ملطية

میتیلین : ۲۱۳—۲۹۶

میغارا (ماغارا) : ۱۴۰ - ۱۴۴ - ۱۴۴ هامش -

(4)

اہم رم : ۱۰ - ۲۰ - ۳۰

العنوان : ٣٠٦

(۵)

یونیا (ایونیا) (Ionia) : ۱۷ - ۱۸ - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸ هامش

三

كَمْلُ طبع "قصة الفلسفة اليونانية"، بطبعه دار الكتب المصرية
في يوم الخميس ٢٧ صفر سنة ١٣٥٤ (٣٠ مايو سنة ١٩٣٥) م

مُهَمَّهْ نَدِيمْ
ملاحظ المطبعة بدار الكتب
المصريّة

(مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥/٧/٥٠٠٠)